ALAIN BADIOU

La aventura de la filosofía francesa

A partir de 1960

Traducción de Irene Agoff

Alain Badiou

La aventura de la filosofía francesa

A partir de 1960

Traducción de Irene Agoff

Eterna Cadencia
Editora

Badiou, Alain
La aventura de la filosofía francesa. - 1a ed. - Buenos Aires : Eterna Cadencia Editora, 2013.
272 p. ; 22x14 cm.

Traducido por: Irene Miriam Agoff
ISBN 978-987-1673-88-9

1. Ensayo Filosófico. I. Agoff, Irene Miriam, trad. II. Título
CDD 190

Título original: *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide á la Coédition Jules Superville, bénéficie du soutien des Délégations Régionales Françaises de Coopération pour le Cône Sud et les Pays Andins.

Este libro, publicado en el Programa de Asistencia á la coedición Jules Supervielle, cuenta con el apoyo de las Delegaciones Regionales de Cooperación Francesa para el Cono Sur y los países andinos.

© 2012, La Fabrique-Éditions
© 2013, Eterna Cadencia S.R.L.
© 2013, Irene Agoff, de la traducción

Primera edición: agosto de 2013

Publicado por Eterna Cadencia Editora
Honduras 5582 (C1414BND) Buenos Aires
editorial@eternacadencia.com
www.eternacadencia.com

ISBN 978-987-1673-88-9

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina / *Printed in Argentina*

Índice

Prólogo 9

Gilles Deleuze. Sobre *El pliegue. Leibniz y el barroco* 27

Alexandre Kojève. Hegel en Francia 57

¿Hay una teoría del sujeto en Canguilhem? 65

El sujeto supuesto cristiano de Paul Ricœur 79

Jean-Paul Sartre. Captura, desprendimiento, fidelidad 97

Louis Althusser. El (re)comienzo del materialismo histórico 109

Jean-François Lyotard. *Custos, quid noctis?* 143

Françoise Proust. El tono de la historia 163

Jean-Luc Nancy. La ofrenda reservada 177

Barbara Cassin. Logología contra ontología 193

Christian Jambet y Guy Lardreau. Ha pasado un ángel 207

Jacques Rancière. Saber y poder después de la tormenta 231

Origen de los textos 265

Prólogo

Este libro se compone de un conjunto de textos cuyo único punto en común es que tratan sobre filósofos de lengua francesa que podemos llamar contemporáneos. "Contemporáneo" significa aquí que lo esencial de su obra se publicó en el período que abarca la segunda mitad del siglo xx y algunos años del actual.

No se trata en absoluto de una selección racional, ni de una red de preferencias, ni de una antología. No, todo aquí se vincula a circunstancias específicas y la contingencia es ley hasta el punto de haberse excluido textos de índole similar (referidos a filósofos franceses contemporáneos), publicados por el mismo editor bajo el título de *Petit Panthéon portatif*.[1] Por lo demás, solicito al lector que considere el presente volumen y el *Petit Panthéon* como un conjunto único.

Existen también, aquí y allá, otros textos pertenecientes al mismo campo que saldrán seguramente algún día. De autores sobre los cuales he escrito de manera demasiado breve, o demasiado esotérica, o en revistas inhallables, o siguiendo

[1] Alain Badiou, *Pequeño panteón portátil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009. [N. de la T.]

un impulso que ya no reconozco, o en un contexto que habría que definir mejor, o con una dinámica demasiado alusiva, o sin tener en cuenta obras posteriores que modifican mi parecer, o... vaya a saber qué. En suma, después del presente libro y del *Petit Panthéon*, ediciones La Fabrique tendrá que preparar un tercer tomo en el que se trate, entre otros –y para citar tan solo a aquellos "antiguos" cuya obra ya se ha desarrollado, estabilizado o que murieron demasiado pronto–, de Gilles Châtelet, Monique David-Ménard, Stéphane Douailler, Jean-Claude Milner, François Regnault, François Wahl... Y luego acabaré seguramente habiendo escrito, aquí o allá, sobre las importantes y notables huestes de los "jóvenes", los filósofos de cuarenta y cinco años o algo menos (en filosofía, la madurez tarda en llegar).

Como se ve, este semblante de panorama existente no es, en verdad, otra cosa que un *work in progress*.

Para compensar la disparidad y contingencia de todo esto, quisiera exponer aquí algunas consideraciones sobre lo que conviene llamar "filosofía francesa", aun cuando este sintagma parezca contradictorio (la filosofía o es universal o no es), chauvinista (¿qué valor puede tener hoy el adjetivo "francés"?), a la vez imperialista (¿de nuevo entonces el occidento-centrismo?) y antinorteamericano (la "*french touch*" contra el academicismo analítico de los departamentos de filosofía de las universidades anglófonas).

Sin atentar contra la vocación universal de la filosofía, de la que soy un defensor sistemático, forzoso es constatar que su desarrollo histórico incluye discontinuidades tanto temporales como espaciales. Para recoger una expresión a la que Frédéric Worms otorgó todo su sentido, debe reconocerse que existen *momentos* de la filosofía, localizaciones particulares de la inventiva de la que ella es capaz y que poseen resonancia universal.

Demos como ejemplo dos momentos filosóficos singularmente intensos y claramente identificados. Primero, el de la

filosofía griega clásica, situada entre Parménides y Aristóteles y que va del siglo V al III a. de C., momento filosófico creador, fundante, excepcional y finalmente bastante breve en el tiempo. Luego, el del idealismo alemán, que corre de Kant a Hegel e incluye a Fichte y Schelling: momento filosófico también excepcional situado entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, período intenso, creador, que duró algunas décadas.

Digamos entonces que llamaré provisoriamente "filosofía francesa contemporánea" al período filosófico de Francia que, situado fundamentalmente en la segunda mitad del siglo XX, puede ser comparable, por su amplitud y novedad, tanto con el momento griego clásico como con el del idealismo alemán.

Recordemos algunos jalones notorios. *El ser y la nada*, obra fundamental de Sartre, aparece en 1943, y el último libro de Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, data de 1991. Entre Sartre y Deleuze podemos nombrar en todo caso a Bachelard, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Foucault, Lyotard, Derrida... En los márgenes de este conjunto cerrado y abriéndolo hasta el presente, podríamos citar igualmente a Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Jacques Rancière, yo mismo... Esta lista de autores y obras forma lo que yo llamo "filosofía francesa contemporánea" y constituye en mi opinión un momento filosófico nuevo, creador, singular y al mismo tiempo universal.

El problema es identificar este conjunto. ¿Qué sucedió en torno al grupo de nombres propios que acabo de citar? ¿A qué se le llamó (con frecuencia, por los intelectuales norteamericanos), en este orden, existencialismo, estructuralismo, deconstrucción, posmodernismo, realismo especulativo? ¿Posee alguna unidad histórica e intelectual? Y, en caso afirmativo, ¿cuál?

Realizaré esta investigación en cuatro tiempos. Primero, la cuestión del *origen*: ¿de dónde procede ese momento? ¿Cuál

es su genealogía, cuál su acto de nacimiento? Luego intentaré identificar las *operaciones filosóficas* que le son propias. En tercer lugar, abordaré un punto absolutamente fundamental: el *vínculo entre filosofía y literatura* en esa secuencia. Por último, hablaré de *la discusión constante*, durante todo el transcurso, *entre la filosofía y el psicoanálisis.*

Para pensar el origen del momento filosófico francés de la segunda mitad del siglo xx, es necesario remontarse a los inicios de ese siglo, cuando empiezan a formarse en la filosofía francesa dos corrientes verdaderamente diferentes. Algunos hitos: en 1911, Bergson pronuncia en Oxford dos conferencias muy célebres que se publicaron después en la compilación *El pensamiento y lo moviente.* En 1912 aparece el libro de Brunschvicg titulado *Las etapas de la filosofía matemática.* Estas dos intervenciones (justo antes de la guerra de 1914-1918, circunstancia nada indiferente) le fijan al pensamiento orientaciones totalmente opuestas, al menos en apariencia. Bergson propone una filosofía de la interioridad vital, subsumida por la tesis ontológica de una identidad del ser y del cambio, basada en la biología moderna. Esta orientación será seguida durante todo el siglo hasta Deleuze incluido. Brunschvicg plantea una filosofía del concepto o, para ser más precisos, de la intuición conceptual (oxímoron fecundo a partir de Descartes), basada en las matemáticas y que describe la conformación histórica de los simbolismos en los que se recogieron de algún modo las intuiciones conceptuales de base. También esta orientación, que enlaza la intuición subjetiva y los formalismos simbólicos, continuó durante todo el siglo con Lévi-Strauss, Althusser o Lacan, en un borde más "científico", con Derrida o Lyotard en otro más "artístico".

Así pues, tenemos al comienzo del siglo lo que yo llamaría una figura dividida y dialéctica de la filosofía francesa. Por un lado, una filosofía de la vida; por el otro, para decirlo

escuetamente, una filosofía del concepto. Y este problema, vida y/o concepto, va a ser el problema central de la filosofía francesa, incluso en el momento filosófico del que nos ocupamos.

• Esta discusión a propósito de vida y concepto conduce finalmente a la cuestión del sujeto, que organiza toda la etapa. ¿Por qué? Porque un sujeto humano es a la vez un cuerpo vivo y un creador de conceptos. El sujeto es la parte común a las dos orientaciones: se lo indaga respecto de su vida, de su vida subjetiva, de su vida animal, de su vida orgánica; y se lo indaga también en cuanto a su pensamiento, su capacidad creadora, su capacidad de abstracción. La relación entre cuerpo e idea, entre vida y concepto, organiza de manera conflictiva el devenir de la filosofía francesa alrededor de la noción de sujeto –a veces bajo otros vocablos–, y este conflicto está presente desde el comienzo del siglo con Bergson por un lado y Brunschvicg por el otro.

Propongo rápidamente algunos ejes: el sujeto como conciencia intencional es una noción crucial tanto para Sartre como para Merleau-Ponty. Althusser, en cambio, define la historia como un proceso sin sujeto y al sujeto como una categoría ideológica. Derrida, por su parte, en la descendencia de Heidegger, considera al sujeto como una categoría de la metafísica; Lacan crea un nuevo concepto de sujeto cuya constitución es la división original, la escisión; para Lyotard, el sujeto es el sujeto de la enunciación, tal que en última instancia debe responder de ella ante una Ley; para Lardreau, el sujeto es aquello a propósito de lo cual –o de quien– puede existir el afecto de piedad; para mí, no hay otro sujeto que el de un proceso de verdad, etcétera.

En lo referido entonces a los orígenes, señalemos que podríamos ir más atrás y decir que al fin de cuentas hay aquí una herencia de Descartes, que la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo es una inmensa discusión en torno a él. Porque

Descartes es el inventor filosófico de la categoría de sujeto, y el destino de la filosofía francesa, su división misma, es una división de la herencia cartesiana. Descartes es a la vez un teórico del cuerpo físico, del animal-máquina, y un teórico de la reflexión pura. Se interesa simultáneamente en la física de las cosas y en la metafísica del sujeto. Encontramos textos sobre Descartes en todos los grandes filósofos contemporáneos. Lacan lanzó incluso la consigna de un retorno a Descartes. Hay un notable artículo de Sartre sobre la libertad en Descartes, hay una tenaz hostilidad de Deleuze a Descartes, hay un conflicto entre Foucault y Derrida a propósito de Descartes, hay en definitiva, en la segunda mitad del siglo xx, tantos Descartes como filósofos franceses.

La cuestión del origen nos proporciona, pues, una primera definición del período filosófico que nos interesa: una batalla conceptual alrededor de la noción de sujeto, que a menudo adquiere forma de controversia referida a la herencia cartesiana.

Pasando ahora a las operaciones intelectuales capaces de identificar nuestro momento filosófico, daré tan solo algunos ejemplos que muestran, sobre todo, la "manera" de hacer filosofía, y que son lo que podemos llamar operaciones metódicas.

La primera operación es una operación alemana, o una operación francesa referida a un corpus tomado de los filósofos alemanes. En efecto, toda la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo xx es, en realidad, redoblando la discusión sobre la herencia cartesiana, una discusión sobre la herencia alemana. Hubo momentos absolutamente fundamentales de esta discusión, por ejemplo el seminario de Kojève sobre Hegel, al que Lacan asistió y que dejó su impronta en Lévi-Strauss. También estuvo el descubrimiento de la fenomenología por parte de los jóvenes filósofos franceses de los años treinta y cuarenta. Sartre, por ejemplo, modificó

Descartes es el inventor filosófico de la categoría de sujeto, y el destino de la filosofía francesa, su división misma, es una división de la herencia cartesiana. Descartes es a la vez un teórico del cuerpo físico, del animal-máquina, y un teórico de la reflexión pura. Se interesa simultáneamente en la física de las cosas y en la metafísica del sujeto. Encontramos textos sobre Descartes en todos los grandes filósofos contemporáneos. Lacan lanzó incluso la consigna de un retorno a Descartes. Hay un notable artículo de Sartre sobre la libertad en Descartes, hay una tenaz hostilidad de Deleuze a Descartes, hay un conflicto entre Foucault y Derrida a propósito de Descartes, hay en definitiva, en la segunda mitad del siglo XX, tantos Descartes como filósofos franceses.

La cuestión del origen nos proporciona, pues, una primera definición del período filosófico que nos interesa: una batalla conceptual alrededor de la noción de sujeto, que a menudo adquiere forma de controversia referida a la herencia cartesiana.

Pasando ahora a las operaciones intelectuales capaces de identificar nuestro momento filosófico, daré tan solo algunos ejemplos que muestran, sobre todo, la "manera" de hacer filosofía, y que son lo que podemos llamar operaciones metódicas.

La primera operación es una operación alemana, o una operación francesa referida a un corpus tomado de los filósofos alemanes. En efecto, toda la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX es, en realidad, redoblando la discusión sobre la herencia cartesiana, una discusión sobre la herencia alemana. Hubo momentos absolutamente fundamentales de esta discusión, por ejemplo el seminario de Kojève sobre Hegel, al que Lacan asistió y que dejó su impronta en Lévi-Strauss. También estuvo el descubrimiento de la fenomenología por parte de los jóvenes filósofos franceses de los años treinta y cuarenta. Sartre, por ejemplo, modificó

por completo su perspectiva cuando, durante una estancia en Berlín, leyó directamente del original las obras de Husserl y Heidegger. Derrida es, primeramente y ante todo, un intérprete absolutamente original del pensamiento alemán. Y además está Nietzsche, filósofo fundamental tanto para Foucault como para Deleuze. Personas tan diferentes como Lyotard, Lardreau, Deleuze o Lacan escribieron todos ellos ensayos sobre Kant. Podemos decir entonces que los franceses fueron a buscar algo a Alemania y abrevaron en el vasto corpus que va de Kant a Heidegger.

¿Qué fue a buscar en Alemania la filosofía francesa? Podemos resumirlo en una frase: una nueva relación entre el concepto y la existencia; relación que adoptó variados nombres: deconstrucción, existencialismo, hermenéutica. A través de todos ellos tenemos, sin embargo, una aspiración común: modificar, desplazar la relación entre el concepto y la existencia. Puesto que, desde comienzos de siglo, vida y concepto fueron el gran interrogante de la filosofía francesa, esa transformación existencial del pensamiento, esa relación del pensamiento con su suelo vital interesaba vivamente a esta filosofía. He aquí lo que yo llamo su operación alemana: encontrar en la filosofía de esta lengua nuevos medios para elaborar la relación entre concepto y existencia. Se trata de una operación porque en su traducción francesa esa filosofía alemana pasó a ser algo totalmente novedoso en el campo de batalla de la filosofía en Francia. Operación absolutamente particular que en este campo de batalla francés fue, digámoslo así, el uso repetido de las armas extraídas de la filosofía alemana y con fines ajenos en sí mismos a los de esta última.

La segunda operación, no menos importante, incumbió a la ciencia. Los filósofos franceses de la segunda mitad del siglo quisieron separarla del estricto ámbito de la filosofía del conocimiento. Se trataba de establecer que la ciencia era más vasta y más profunda que la simple cuestión del conoci-

miento, que se la debía considerar como una actividad productiva, como una creación y no solo como una reflexión o cognición. Estos filósofos quisieron encontrar en la ciencia modelos de invención, de transformación, para finalmente inscribirla, no en la revelación de los fenómenos y en su organización, sino como un ejemplo de actividad intelectual y de actividad creadora comparable a la artística. Este proceso encuentra su culminación en Deleuze, quien compara la creación científica y la artística de una manera extremadamente sutil e íntima; sin embargo, tal proceso empieza mucho antes, como una de las operaciones constitutivas de la filosofía francesa; así lo testimonian, en los años treinta y cuarenta, las obras notablemente originales de Bachelard (quien se ocupa de la física o de las matemáticas, pero asimismo de la subestructura subjetiva del poema); y también de Cavaillès, quien restituye la matemática a la dinámica productiva en el sentido de Spinoza o Lautman, para quienes el proceso demostrativo es la encarnación de una dialéctica suprasensible de las Ideas.

Tercer ejemplo: la operación política. Casi todos los filósofos de este período se propusieron implicar profundamente a la filosofía en la cuestión política: Sartre, el Merleau-Ponty de posguerra, Foucault, Althusser, Deleuze, Jambet, Lardreau, Rancière, Françoise Proust –como yo mismo– fueron o son activistas políticos. Así como buscaban en los alemanes una nueva relación entre el concepto y la existencia, buscaron en la política una nueva relación entre el concepto y la acción, en particular la acción colectiva. Este deseo fundamental de implicar a la filosofía en las situaciones políticas surgía de la búsqueda de una nueva subjetividad, incluida la conceptual, que fuese homogénea a la vigorosa aparición de los movimientos colectivos.

Llamaré "moderno" a mi último ejemplo. Una consigna: modernizar la filosofía. Aun antes de que se hablara diariamente de modernizar la acción gubernamental (hoy se debe

modernizar todo, lo cual a menudo significa destruir todo), existió en los filósofos franceses un profundo deseo de modernidad. Comenzaron a seguir de cerca las transformaciones artísticas, culturales, sociales y las transformaciones de las costumbres. Hubo un interés filosófico muy fuerte en la pintura no figurativa, en la nueva música, en el teatro, la novela policial, el jazz, el cine. Hubo una voluntad de aproximar la filosofía a lo más denso que ofrecía el mundo moderno. Hubo también un interés muy vivo por la sexualidad, por los nuevos estilos de vida. Hubo igualmente una suerte de pasión por los formalismos del álgebra o la lógica. A través de todo esto, la filosofía deseaba establecer una nueva relación entre el concepto y el movimiento de las formas: formas artísticas, nuevas configuraciones de la vida social, estilos de vida, formas sofisticadas de las ciencias literales (*sciences littérales*). A través de esta modernización, los filósofos buscaban una nueva manera de acercarse a la creación de las formas.

Este momento filosófico francés fue al menos una apropiación novedosa del pensamiento alemán, una visión creadora de la ciencia, una radicalidad política, una persecución de nuevas formas del arte y de la vida. Y a través de todo esto estuvo en juego una nueva disposición del concepto, un desplazamiento de la relación del concepto con lo que le era exterior. La filosofía quiso proponer una nueva relación con la existencia, con el pensamiento, con la acción y con el movimiento de las formas.

La cuestión de las formas, la búsqueda de una intimidad de la filosofía con la creación de formas, es aquí muy importante. Es evidente que se planteó de este modo la cuestión de la forma de la filosofía misma. Hubo que transformar su lengua y no solo crear conceptos nuevos, lo cual derivó en una relación singular entre la filosofía y la literatura, característica más que notable de la filosofía francesa en el siglo XX.

En cierto sentido se trata de una larga historia típicamente francesa. ¿No eran llamados "filósofos", en el siglo XVIII, personas como Voltaire, Rousseau o Diderot, que son clásicos de nuestra literatura? Hay en Francia autores de los que no se sabe si pertenecen a la literatura o a la filosofía. Pascal, por ejemplo, que es ciertamente uno de los más grandes escritores de nuestra historia literaria y sin duda uno de nuestros pensadores más profundos. En el siglo XX, Alain, filósofo de apariencia enteramente clásica, filósofo no revolucionario y que no pertenece al momento del que hablo, se encuentra muy cerca de la literatura; para él, la escritura es fundamental. En sus textos filosóficos persigue una suerte de brevedad formularia heredada de nuestros moralistas clásicos. Produjo, por otra parte, numerosos comentarios de novelas –sus textos sobre Balzac son excelentes– y comentarios de la poesía francesa contemporánea, principalmente de Valéry. Puede observarse, incluso en las figuras "corrientes" de la filosofía francesa del siglo XX, ese muy estrecho vínculo entre filosofía y literatura. En los años veinte y treinta, los surrealistas cumplieron un papel importante: también ellos querían modificar la relación del pensamiento con la creación de formas, con la vida moderna, con las artes; querían inventar nuevas formas de vida. Sus procedimientos constituían un programa poético, pero prepararon en Francia el programa filosófico de los años cincuenta y sesenta. Lacan y Lévi-Strauss conocieron y frecuentaron a los surrealistas. Incluso Alquié, típico profesor de filosofía de la Sorbona, se había asociado al círculo surrealista. Hay en esta historia compleja una relación entre proyecto poético y proyecto filosófico cuyos representantes son los surrealistas, o también Bachelard, en la otra vertiente. Ahora bien, desde los años cincuenta y sesenta la filosofía misma debe inventar su forma literaria; debe encontrar un lazo expresivo directo entre la presentación filosófica, el estilo filosófico y el desplazamiento conceptual que ella propone. Asistimos entonces a

un cambio espectacular de la escritura filosófica. Muchos de nosotros estamos habituados a esa escritura, la de Deleuze, Foucault, Lacan; y nos es difícil hacernos una idea de hasta qué punto constituyó una extraordinaria ruptura con el estilo filosófico anterior. Todos estos filósofos procuraron tener un estilo propio, inventar una escritura nueva. Quisieron ser escritores. En Deleuze o Foucault, encontramos un movimiento absolutamente nuevo de la frase. Hay en ellos un ritmo afirmativo sin concesiones, un sentido de la fórmula espectacularmente inventivo. En Derrida, descubrimos un trabajo de la lengua sobre sí misma durante el cual el pensamiento pasa como la anguila entre las plantas acuáticas. En Lacan, tenemos una sintaxis compleja que finalmente se asemeja solo a la de Mallarmé. Hay en todo ello una lucha encarnizada contra el estilo convencional de la disertación, al mismo tiempo que ese estilo retorna una y otra vez como se lo ve, de manera ejemplar, en Sartre o hasta en Althusser, ya que está en juego un fondo retórico contra el cual el combate es siempre incierto.

Casi se podría decir que una de las metas de la filosofía francesa era crear un nuevo lugar de escritura en el cual la literatura y la filosofía serían indiscernibles; un lugar que no sería ni la filosofía como especialidad ni exactamente la literatura, sino una escritura en la que ya no se pudiera distinguir entre filosofía y literatura, es decir, en la que ya no se pudiera distinguir entre el concepto y la experiencia de la vida. Pues finalmente esta invención de escritura consistía en dar vida literaria al concepto.

A través de esta invención, de esta nueva escritura, se trata de configurar en lenguaje al nuevo sujeto, de crear en la lengua la nueva figura del sujeto. Porque el sujeto moderno, última apuesta del momento filosófico francés, no puede ser el sujeto racional y consciente directamente salido de Descartes; ni ser, para decirlo de manera más técnica, el sujeto

reflexivo; debe ser algo más oscuro, más ligado a la vida, al cuerpo, debe ser un sujeto menos constreñido que el sujeto consciente, una suerte de producción o de creación en la que se concentren fuerzas más vastas. Sea que adopte la palabra "sujeto", que la tome por cuenta propia o que la destituya a favor de otros vocablos: esto es lo que la filosofía francesa intenta decir, hallar y pensar.

Así se explica que el psicoanálisis sea un interlocutor fundamental, puesto que la gran invención freudiana fue precisamente una nueva proposición acerca del sujeto. Con la postulación del inconsciente, Freud nos significa que la cuestión del sujeto es más vasta que la conciencia. Incluye a la conciencia, pero no se reduce a ella. Cuando Lacan habla del "sujeto del inconsciente", la significación fundamental de la palabra "inconsciente" es esa.

Esto explica que toda la filosofía francesa contemporánea haya emprendido una profunda y severa discusión con el psicoanálisis. En la segunda mitad del siglo XX, esta discusión constituye en Francia una escena de enorme complejidad. Por sí sola, esa escena (ese teatro) entre la filosofía y el psicoanálisis es absolutamente reveladora. Porque su envite fundamental es, desde comienzos de siglo, la división de la filosofía francesa en dos grandes corrientes.

Vayamos a esta división. Tenemos, de un lado, un vitalismo existencial cuyo origen se encuentra en Bergson y que pasa ciertamente por Sartre, Foucault y Deleuze. Del otro, lo que yo llamaría un conceptualismo de las intuiciones que habilita la proyección formal de estas; lo hallamos en Brunschvicg y pasa por Althusser y Lacan. Atraviesa a ambos, vitalismo existencial y formalismo conceptual, la cuestión del sujeto. Porque un sujeto es finalmente aquello cuya existencia es portadora del concepto. Ahora bien, en cierto sentido el inconsciente de Freud ocupa exactamente ese

lugar: el inconsciente es también algo simultáneamente vital y simbólico, portador del concepto.

Obviamente, como siempre, no es sencilla la relación con quien hace lo mismo que ustedes, pero de otro modo. Podemos decir que esta relación es de complicidad, pues ustedes hacen lo mismo; pero también de rivalidad, pues lo hacen de otra manera. Y la relación de la filosofía con el psicoanálisis en la filosofía francesa es exactamente eso: una relación de complicidad y rivalidad. Una relación de fascinación y amor, y una relación de hostilidad y odio. De ahí que esa escena sea violenta y compleja.

Tres textos fundamentales permiten formarse una idea de todo esto. El primero es el comienzo de *Psicoanálisis del fuego*, libro de Bachelard publicado en 1938 y el más claro sobre la cuestión. Bachelard propone un nuevo psicoanálisis basado en la poesía, en el sueño, que podrá ser llamado psicoanálisis de los elementos: fuego, agua, aire, tierra, psicoanálisis elemental. En el fondo puede decirse que Bachelard intenta reemplazar el apremio sexual según se lo encuentra en Freud por un concepto nuevo que él denomina "ensoñación". Quiere mostrar que la ensoñación es algo más vasto y abierto que el apremio sexual. Hallamos muy claramente esto en ese comienzo de *Psicoanálisis del fuego.*

En el segundo texto, el final de *El ser y la nada*, también Sartre propone crear un nuevo psicoanálisis que él denomina "psicoanálisis existencial". Esta vez la complicidad/rivalidad es ejemplar. Sartre opone su psicoanálisis existencial al de Freud, al que califica de "empírico". Sostiene que es posible proponer un verdadero psicoanálisis teórico, mientras que Freud propone solamente un psicoanálisis empírico. Así como Bachelard quería reemplazar el apremio sexual por la ensoñación, Sartre quiere reemplazar el complejo freudiano, o sea, la estructura del inconsciente, por lo que él denomina "proyecto". Para Sartre, lo que define a un sujeto no es una estructura,

sea neurótica o perversa, sino un proyecto fundamental, un proyecto de existencia. Tenemos también aquí un ejemplo perfecto de combinación entre complicidad y rivalidad.

La tercera referencia es el cuarto capítulo de *El Antiedipo*, de Deleuze y Guattari, donde también se propone reemplazar el psicoanálisis por otro método que Deleuze llama "esquizoanálisis" y que se encuentra en rivalidad absoluta con el psicoanálisis en el sentido de Freud. En Bachelard se trata de la ensoñación, más que de la estructura o el complejo; y en Deleuze, cuyo texto es perfectamente claro, se trata de la construcción, más que de la expresión: su gran reproche al psicoanálisis es limitarse a expresar las fuerzas del inconsciente mientras que debería construirlo.

Aquí está lo extraordinario, lo sintomático: tres grandes filósofos –Bachelard, Sartre y Deleuze– propusieron reemplazar el psicoanálisis por otra cosa. Pero podríamos demostrar que Derrida y Foucault alimentaron la misma ambición...

Todo esto perfila una suerte de paisaje filosófico que es hora de recapitular.

Creo que un momento filosófico se define por un programa de pensamiento. Los filósofos son sin duda muy diferentes, y el programa, tratado con métodos a menudo opuestos, propone al final realizaciones contradictorias. Podemos no obstante determinar el elemento común que se refracta en esas diferencias y contradicciones: no las obras, no los sistemas, tampoco siquiera los conceptos, sino el programa. Cuando la cuestión programática es sólida y se la comparte, estamos ante un momento filosófico caracterizado por una gran diversidad de medios, obras, conceptos y filósofos.

¿Cuál era entonces ese programa durante los últimos cincuenta años del siglo XX?

En primer lugar: no oponer más el concepto a la existencia, terminar con esta separación. Mostrar que el concepto

es algo vivo, una creación, un proceso y un acontecimiento, y que por tal razón no está separado de la existencia.

Segundo punto: inscribir la filosofía en la modernidad, lo cual quiere decir sacarla de la academia, hacerla circular por la vida. Modernidad sexual, artística, política, científica, social: es preciso que la filosofía parta de todo esto, se incorpore y se impregne de ello. Para hacerlo, debe romper en parte con su propia tradición.

Tercer punto del programa: abandonar la oposición entre filosofía del conocimiento y filosofía de la acción. Esa gran separación que en Kant, por ejemplo, atribuía estructuras y posibilidades completamente distintas a la razón teórica y a la razón práctica, era hasta poco antes la base sobre la que se elaboraban los programas de filosofía de los últimos cursos. Ahora bien, el programa del momento filosófico francés exigía, en todo caso, abandonar esa separación y mostrar que el conocimiento es por sí mismo una práctica, que incluso el conocimiento científico es en realidad una práctica; pero también que la práctica política es un pensamiento, que el arte y hasta el amor son pensamientos y no se oponen en absoluto al concepto.

Cuarto punto: situar directamente a la filosofía en la escena política sin pasar por el rodeo de la filosofía política, inscribir frontalmente a la filosofía en la escena política. Para gran escándalo de la mayoría de sus colegas anglosajones, todos los filósofos franceses quisieron inventar lo que yo llamaría el militante filosófico. La filosofía, en su modo de ser, en su presencia, debía constituir no solamente una reflexión sobre la política sino también una intervención dirigida a posibilitar una nueva subjetividad política. Desde este punto de vista, nada se opone más al momento filosófico francés, nada señala más claramente su fin que la actual moda de la "filosofía política". Ella constituye el retorno, un tanto triste, a la tradición académica y reflexiva.

Quinto punto: retomar la cuestión del sujeto, abandonar el modelo reflexivo y discutir entonces con el psicoanálisis, rivalizar con él y obrar tanto como él, si no mejor, en lo que atañe al pensamiento de un sujeto irreductible a la conciencia y, por lo tanto, a la psicología. El enemigo mortal de la filosofía francesa que aquí nos ocupa es la psicología, que durante mucho tiempo constituyó la mitad del programa de los cursos de filosofía, a la que el momento filosófico francés intentó aplastar y cuyo retorno, la moda contemporánea, significa que quizá un período creativo está concluyendo o va a concluir.

Por último, sexto punto: crear un nuevo estilo de exposición filosófica, rivalizar con la literatura. En el fondo inventar por segunda vez, después del siglo XVIII, al escritor-filósofo. Recrear a este personaje que va más allá del mundo académico, que va también, hoy, más allá del mundo mediático y se hace conocer directamente, hablando, con sus escritos, sus declaraciones y sus actos, porque su programa es interesar y modificar la subjetividad contemporánea, me atrevería a decir, *valiéndose de todos los medios posibles.*

Esto es el momento filosófico francés, estos son su programa y su gran ambición. Creo que había aquí un deseo esencial. Una identidad, así fuese la de un momento filosófico, ¿no es la identidad de un deseo? Sí, había, hay un deseo esencial de convertir la filosofía en una escritura activa, en la herramienta de un nuevo sujeto, en el acompañamiento de un nuevo sujeto. Y, por lo tanto, el deseo de hacer del filósofo algo distinto de un sabio, el deseo de terminar con la figura meditativa, profesoral o reflexiva del filósofo.

Hacer del filósofo algo distinto de un sabio es convertirlo en algo distinto del rival de un sacerdote: hacer de él un escritor combatiente, un artista del sujeto, un enamorado de la creación. Escritor combatiente, artista del sujeto, enamorado de la creación, militante filosófico: son palabras

para ese deseo que atravesó el período, deseo de que la filosofía *actuara* en nombre propio.

Todo esto me hace pensar en una frase de Malraux que este atribuye a De Gaulle en su texto *La corteza de roble* ("La grandeza es un camino hacia algo que no se conoce"). Creo que la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo xx, el momento filosófico francés, propuso a la filosofía preferir el camino antes que el conocimiento de la meta, la acción o la intervención filosófica antes que la meditación y la sabiduría. Fue una filosofía sin sabiduría, cosa que hoy se le reprocha.

Hemos deseado, no una separación clara entre vida y concepto, no que la existencia como tal quede sometida a la idea o la norma, sino que el concepto mismo sea un camino cuyo punto final no se conoce forzosamente. Y la filosofía debía explicar las razones por las que el camino, cuya apertura está decidida y cuyo objetivo es parcialmente aleatorio u oscuro, es justamente –lo cual significa: con arreglo a la justicia– aquel en el que es preciso adentrarse.

Sí, la filosofía de ese momento fue, y sigue siéndolo, asunción de un pensamiento imperativo y racional respecto de aquellos oscuros senderos de la justicia –yo digo por mi cuenta: de una verdad– que la época nos invita a construir en el momento mismo en que los tomamos.

Por eso tenemos derecho a decir que hubo en Francia, en el siglo xx, destinado a instruir a la humanidad entera, un momento de aventura filosófica.

Gilles Deleuze.
Sobre *El pliegue. Leibniz y el barroco*[1]

En 1987, François Wahl –mi editor en Le Seuil desde principios de los años sesenta– proyectó crear un Annuaire philosophique *que daría cuenta, cada año, de los libros publicados que nos parecieran merecerlo, y esto sin la menor atención a las modas, ni a que fueran libros de fácil lectura, ni a lo eventualmente extraño de su orientación. ¿Quiénes éramos "nosotros"? Aparte del organizador, estábamos Christian Jambet, Guy Lardreau, Jean-Claude Milner y yo. El nulo éxito de la iniciativa, contundente e injustificado, decepcionó a Le Seuil. En verdad, la altura de miras y la fuerza de los artículos publicados eran en general excepcionales. Debemos reconocer que su muy escaso eco también lo fue. De todas maneras, me hace realmente feliz el haber podido dar testimonio en este artículo, publicado en el número 2 del* Annuaire, *de mi admiración combinada por un antiguo (Leibniz) y un moderno (Deleuze) con quienes no cesé, por lo demás, de confrontarme.*

[1] Gilles Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, París, Minuit, 1988. [Hay edición en castellano: *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1989].

Un libro nos propone un concepto (el de Pliegue). Dicho concepto es aprehendido en su historia, varía según sus campos de ejercicio y se ramifica por efecto de sus consecuencias. Se distribuye además conforme la *descripción* de su espacio de pensamiento y según la *narración* de sus empleos. Es inscripto como ley, tanto del lugar como de lo que tiene lugar. Es *aquello de lo que se trata*, últimas palabras de la página final: "Siempre se trata de plegar, desplegar, replegar" (fr. p. 189; cast. p. 177).

Una constante –y sutil, e instruida con el más agudo detalle– exposición de Leibniz sirve de vector a la proposición conceptual de Deleuze. La penúltima frase del libro es: "Seguimos siendo leibnizianos" (ibíd.). Lo que importa, como se ve, no es Leibniz, sino que, constreñidos a plegar, desplegar, replegar, nosotros los modernos sigamos siendo leibnizianos.

Se trata de saber lo que significa ese "seguir siendo".

¿Vamos a discutir académicamente sobre la exactitud historiográfica (muy grande y muy bella: un perfecto lector) de Deleuze? ¿Vamos a oponer un Leibniz nominalista y retorcido, un ecléctico astuto, a aquel, deliciosamente móvil y profundo, cuyo paradigma exhibe Deleuze? ¿Agrimensura de los textos? ¿Querella genealógica?

Dejemos esto. Este libro, raro, admirable, nos propone una visión y un pensamiento de *nuestro* mundo. Hay que hablar sobre él de filósofo a filósofo: beatitud intelectual, goce de un estilo, entramado de escritura y pensamiento, pliegue del concepto y del no-concepto.

Necesidad quizá también de una discusión, pero ardua, pues comenzaría por un debate sobre el desacuerdo, sobre el *ser* del desacuerdo. Porque para Deleuze, después de Leibniz, no es debate de lo verdadero y de lo falso, sino de lo posible a lo posible. Además, Leibniz ponía en esto cierta medida divina (el principio de lo mejor). Deleuze, no. Nuestro mundo, el de un "cromatismo ampliado", es una escena, idéntica, "en la

que Sexto viola *y* no viola a Lucrecia" (fr. p. 112; cast. p. 108). Un desacuerdo es la "y" del acuerdo. Para percibir la armonía entre ambos basta con acudir a la comparación musical de los "acordes no resueltos" (ibíd.).

Para preservar la atenta tensión de la *disputatio* filosófica, no hay otro recurso que sostener el hilo del concepto central, así sea contra la sinuosidad ecuánime de Deleuze. Es absolutamente preciso desplegar el Pliegue, forzarlo a cierto despliegue inmortal.

Operemos sobre la cadena de una tríada, triple aflojamiento del cordón con el que Deleuze nos captura.

El Pliegue es, en primer lugar, un concepto *antiextensional* de lo Múltiple, una representación de lo Múltiple como complejidad laberíntica directamente cualitativa, irreductible a cualquier composición elemental.

El Pliegue es, luego, un concepto *antidialéctico* del Acontecimiento, o de la singularidad. Es un operador de "nivelación", entre sí, del pensamiento y la individuación.

El Pliegue es, por último, un concepto *anticartesiano* (o antilacaniano) del Sujeto, una figura "comunicante" de la interioridad absoluta, que se iguala al mundo, del que ella es un punto de vista. O incluso: el Pliegue autoriza a pensar una enunciación sin enunciado, o un conocimiento sin objeto. Desde ese momento, el mundo ya no será el fantasma del Todo, sino la alucinación pertinente del Adentro como puro Afuera.

Todos estos "anti" con dulzura, la maravillosa y capciosa dulzura del estilo expositivo de Deleuze. Siempre afirmar, siempre refinar. Dividir hasta el infinito para extraviar a la división misma. Embrujar a lo múltiple, seducir al Uno, ligar lo inverosímil, citar lo incongruente.

Pero cortemos. Paremos en seco.

Lo Múltiple, la organicidad

Imponer con brusquedad un orden no es lo que permite terminar de inmediato con la esquiva deleuziana. Un ejemplo: el libro no tiene aún veinte líneas cuando damos con esto: "Lo múltiple no es solo lo que tiene muchas partes, sino lo que está plegado de muchas maneras" (fr. p. 5; cast. p. 11). Podríamos vernos tentados de objetar, de inmediato: primero, la composición de un múltiple no se hace con sus *partes*, sino con sus *elementos*. Segundo, el *pensamiento* de un pliegue es su exposición-múltiple, su reducción a la pertenencia elemental, del mismo modo en que el pensamiento de un nudo se da en su grupo algebraico. Por último, ¿de qué modo "lo que está plegado de muchas maneras" podría estar *expuesto* a la plegadura, topologizado en innumerables pliegues, si no era primero innumerable en su ser-múltiple puro, su ser cantoriano, su cardinalidad indiferente a todo pliegue puesto que ella posee su ser en tanto múltiple *sin cualidad*?

Sin embargo, ¿qué valor tiene esta puntuación en los términos, o parámetros, de Leibniz-Deleuze? Ellos recusan la ontología conjuntista de los elementos y de la pertenencia, en lo cual habría una línea –clásica– de *disputatio* sobre lo Uno y lo Múltiple. La tesis de Leibniz-Deleuze es que el punto, o elemento, no puede valer como unidad de materia: "La unidad de materia, el más pequeño elemento de laberinto es el pliegue, no el punto" (fr. p. 9; cast. p. 14). Esto explica la constante ambivalencia entre "pertenencia" (de un elemento) e "inclusión" (de una parte). Puede decirse que la ontología de Leibniz-Deleuze es la que capta lo múltiple como *punto-parte*, es decir, como extensión (despliegue) o contracción (pliegue), sin átomo ni vacío. He aquí lo opuesto a un "conjuntismo" decidido, que *teje con vacío* las más grandes complejidades y *reduce a la pertenencia* las topologías más enmarañadas.

Ahora bien, apenas constituida, esta línea de examen se ramifica, se despliega, se complica. El ardid de Deleuze-Leibniz es no dejar en reposo ningún par de oposición, no dejarse ganar, o apostar, por ningún esquema dialéctico. ¿Hablaba usted de punto, de elemento? Sin embargo, Leibniz-Deleuze distingue en ellos, cosa bien conocida, tres especies: el punto-pliegue material, o físico, que es "elástico o plástico"; el punto matemático, que es a la vez convención pura (como extremidad de la línea) y "sitio, foco, lugar, lugar de conjunción de los vectores de curvatura"; y por último el punto metafísico, el alma, o sujeto, que ocupa el punto de vista, o la posición, que el punto matemático indica en la conjunción de los puntos-pliegues. De modo que, concluye Deleuze, habrá que distinguir "el punto de inflexión, el punto de posición, el punto de inclusión" (fr. p. 32; cast. p. 36). Solo que además, como acabamos de verlo, es imposible pensarlos por separado, pues cada uno supone la determinación de los otros dos. ¿Qué figura de lo Múltiple "en sí" oponer, sin necedad aparente, a esta esquiva ramificada del punto bajo el signo del pliegue?

Ocurre que la filosofía, según Deleuze, no es una inferencia, es más bien una *narración*. Lo que él dice del Barroco (fr. p. 174; cast. p. 164) se aplica perfectamente a su propio estilo de pensamiento: "La descripción ocupa el lugar del objeto, el concepto deviene narrativo, y el sujeto, punto de vista, sujeto de enunciación". Así pues, no se tendrá un caso de lo múltiple, sino una descripción de sus figuras y, más aún, del pasaje constante de una figura a otra; no se tendrá un concepto de lo múltiple, sino la narración de su ser-mundo, en el sentido en que Deleuze dice, justamente, que la filosofía de Leibniz es la "firma del mundo" y no ya el "símbolo de un cosmos" (fr. p. 174; cast. p. 164); y tampoco se tendrá una teoría del Sujeto, sino la escucha, la inscripción del punto de vista en el cual todo sujeto se resuelve, y que es él mismo el término de una serie probablemente divergente, o sin Razón.

De modo que, cuando Deleuze pasa a acreditar a Leibniz una "nueva relación de lo uno y de lo múltiple" (fr. p. 173; cast. p. 163), es sobre todo por lo que esta relación tiene de diagonal, de subvertido, de indistinto, dado que "en el sentido subjetivo" (por lo tanto, monádico), "debe haber también multiplicidad de lo uno y unidad de lo múltiple". Finalmente, la "relación" Uno/Múltiple queda desligada y desarmada en cuasi-relaciones Uno/Uno y Múltiple/Múltiple. Estas cuasi-relaciones, subsumidas todas ellas bajo el concepto-sin-concepto de Pliegue, el Un-pliegue inversión del Pliegue-múltiple, son aludidas por descripción (a lo cual sirve el tema del Barroco), narración (el juego del Mundo), o posición enunciativa (Deleuze no refuta ni argumenta, enuncia). Ellas no se dejan ni deducir ni pensar en fiel descendencia de alguna axiomática o de alguna decisión primera. Su función es evitar la distinción, la oposición, la fatal binaridad. Su máxima de uso es el claroscuro, que constituye para Leibniz-Deleuze la *tonalidad de la idea*: "Por otra parte, lo claro está inmerso en lo oscuro, y no cesa de estar inmerso en ello: es claroscuro por naturaleza, es desarrollo de lo oscuro, es *más o menos* claro tal como lo revela lo sensible" (fr. p. 120; cast. p. 117).

El método es típico de Leibniz, Bergson, Deleuze. Sea para indicar una hostilidad (subjetiva, enunciativa) al tema ideal de lo Claro, que va de Platón (la Idea-Sol) a Descartes (la Idea clara), y que es también metáfora de cierto concepto de lo Múltiple, aquel en el que, por principio, los elementos que lo componen se dejan exponer al pensamiento *a plena luz* de su distinción de pertenencia. Leibniz-Bergson-Deleuze no dirá que lo que vale es lo Oscuro, no polemizará frontalmente. No. Va a *matizar*. El matiz es aquí el operador antidialéctico por excelencia. El matiz va a *disolver* la oposición latente en la que uno de sus términos es magnificado por lo Claro. Se establecerá así una continuidad local, un intercambio de valores en cada punto real, de manera que el par

Claro/Oscuro no sea separable, y *a fortiori* jerarquizable, sino al precio de una abstracción global. Esta abstracción será por sí misma extraña a la vida del Mundo.

Si el pensamiento de lo Múltiple tal como lo despliega Deleuze-Leibniz es tan huidizo, si ese pensamiento es el relato de pliegues y despliegues del Mundo, relato sin laguna ni exterior, es porque no se opone a ningún otro ni se establece en los márgenes de otro. Procura más bien *insepararse de todos*, multiplicar *en* lo múltiple todos los pensamientos posibles de lo múltiple. Pues "lo realmente distinto no está necesariamente separado ni es separable", y "nada es separable ni está separado, sino que todo conspira" (fr. p. 75; cast. p. 76).

Esta visión del mundo como totalidad intrincada, plegada, inseparable, de tal índole que toda distinción constituye una simple operación local, esta convicción "moderna" de que lo múltiple es de tal carácter que ni siquiera se lo puede discernir como múltiple, sino que solo es "activable" como Pliegue, esta cultura de la divergencia (en el sentido serial), que composibiliza las más radicales heterogeneidades, esta "abertura" exenta de contrapartida, "un mundo de capturas más bien que de clausuras" (fr. p. 111; cast. p. 108): esto es lo que funda la relación, amistosa y profunda, de Deleuze con Leibniz. Lo múltiple como gran animal hecho de animales, la respiración orgánica por doquier inherente a su propia organicidad, lo múltiple como *tejido viviente*, que se pliega como por efecto de su surrección vital, absolutamente a contrapelo de la extensión cartesiana, puntual y reglada por el choque: la filosofía de Deleuze es la captura de una vida a la vez total y divergente. Se comprende que se ensalce aquí a ese Leibniz que sostiene, más que cualquier otro, "la afirmación de un solo y mismo mundo, y de una diferencia o variedad infinitas en ese mundo" (fr. p. 78; cast. p. 79). Y que se sostenga la audacia "barroca" por excelencia, "que revela un organicismo generalizado, o una presencia de los organismos por todas partes" (fr. p. 155; cast. p. 147).

De hecho, nunca hubo más que dos esquemas, o paradigmas, de lo Múltiple: lo matemático y lo organicista, Platón o Aristóteles. Oponer el Pliegue al Conjunto, o Leibniz a Descartes, reanima el esquema organicista. Deleuze-Leibniz no olvida señalar que tiene que separarse del esquema matemático.

> En matemáticas, la individuación constituye una especificación; pues bien, no ocurre lo mismo con las cosas físicas o los cuerpos orgánicos (fr. p. 87; cast. p. 88).

¿El Animal, o el Número? He aquí la cruz de la metafísica, y la grandeza de Deleuze-Leibniz, metafísico del Mundo divergente de la modernidad, es optar sin titubeo por el animal. Después de todo, "una psicología animal, pero también una monadología animal son esenciales al sistema de Leibniz" (fr. p. 146; cast. p. 140).

El verdadero problema subyacente es aquí el de la singularidad: ¿dónde y de qué modo lo singular se cruza con el concepto?, ¿Cuál es el paradigma de un cruce semejante? Si Deleuze gusta de los estoicos, Leibniz o Whitehead, y si no gusta mucho de Platón, Descartes o Hegel, es porque en la primera serie el principio de individuación ocupa un lugar estratégico que le es negado en la segunda. La "revolución leibniziana" será saludada, con entusiasmo estilístico muy infrecuente en la flexible narración deleuziana, como "bodas del concepto y de la singularidad" (fr. p. 91; cast. p. 91).

Ahora bien, primeramente, ¿qué cosa es singular? En mi opinión, este problema se impone en todo el libro de Deleuze, y si se convoca aquí a Leibniz es como *testigo de lo singular.* Aquel que afiló el pensamiento en la pulidora de lo infinito de las ocurrencias, inflexiones, especies e individuos.

El acontecimiento, la singularidad

El capítulo "¿Qué es un acontecimiento?" ocupa el centro del libro (fr. pp. 103-112; cast. pp. 101-108), y trata más de Whitehead que de Leibniz. Sin embargo, tanto antes como después, la categoría de acontecimiento sigue siendo central pues es ella la que sostiene, envuelve, dinamiza la de singularidad. Deleuze-Leibniz parte del mundo como "de una serie de inflexiones o de acontecimientos: una pura *emisión de singularidades*" (fr. p. 81; cast. p. 82).

La cuestión central del pensamiento del acontecimiento, que Deleuze atribuye a Leibniz-Whitehead, intriga y provoca una vez más. Citemos: "¿Cuáles son las condiciones de un acontecimiento, para que todo sea acontecimiento?" (fr. p. 103; cast. p. 101).

Grande es la tentación de oponer: si "todo es acontecimiento", ¿qué puede distinguir al acontecimiento del *hecho*, de lo-que-sucede-en-el-mundo según su ley de presentación? En rigor, acaso deberíamos preguntarnos: ¿Cuáles son las condiciones de un acontecimiento, para que *casi nada* lo sea?. Lo que se presenta, en tanto presentado, ¿es realmente singular? Puede afirmarse razonablemente que el tren del mundo, en general, solo expone generalidad.

Entonces, ¿cómo puede Leibniz-Whitehead-Deleuze extraer del esquema organicista de lo Múltiple una teoría *acontecimental* de lo singular, desde el momento en que acontecimiento quiere decir: todo lo que adviene, en tanto todo adviene?

El enigma puede expresarse de modo simple: mientras que a menudo se entiende "acontecimiento" como la singularidad de una ruptura, Leibniz-Whitehead-Deleuze lo entiende como lo que *singulariza la continuidad en cada uno de sus pliegues locales*. Ahora bien, por otro lado, para Leibniz-Whitehead-Deleuze, "acontecimiento" designa pese a todo

el origen siempre singular o local de una verdad (de un concepto), o lo que Deleuze enuncia como la "subordinación de lo verdadero a lo singular y a lo relevante" (fr. p. 121; cast. p. 118). El acontecimiento está, por lo tanto, omnipresente, y es creador, estructural e inaudito.

A causa de esto, las series de nociones aferentes al acontecimiento no cesan de diseminarse y contraerse en el mismo punto. Demos tres ejemplos.

1. Leibniz-Deleuze, desde el momento en que piensa el acontecimiento como inflexión inmanente de lo continuo, debe suponer simultáneamente que cuando hablamos del acontecimiento (nunca "antes" ni "desde afuera"), lo hacemos desde el *punto de esa inmanencia*, y que, pese a una *preexistencia* esencial, la de ley global del mundo, *debe* escapársenos para que podamos hablar de él: "La filosofía de Leibniz [...] exige esa preexistencia ideal del mundo [...], esa parte muda e inquietante del acontecimiento. Solo podemos hablar del acontecimiento como de algo ya inserto en el alma que lo expresa y en el cuerpo que lo efectúa, pero no podríamos hablar en modo alguno sin esa parte que se sustrae a ellos" (fr. p. 142; cast. p. 136).

Es admirable y ajustada la imagen de la "parte muda e inquietante del acontecimiento". Sin embargo, debe advertirse que para Leibniz-Deleuze lo que hay de excesivo –de inquietante– en el acontecimiento es *el Todo que le preexiste*. La razón está en que, en una ontología organicista de lo Múltiple, el acontecimiento es como un gesto espontáneo *sobre fondo* oscuro de animalidad envolvente y global. Deleuze explica con claridad que hay dos aspectos del "manierismo" de Leibniz, manierismo que lo opone al clasicismo cartesiano: "El primero es la espontaneidad de las maneras, que se opone a la esencialidad del atributo. El segundo es la omnipresencia del sombrío fondo, que se opone a

la claridad de la forma, y sin el cual las maneras no tendrían nada de donde surgir" (fr. p. 76; cast. p. 77).

Para Leibniz-Deleuze, la preexistencia del Mundo como "sombrío fondo" refrenda el acontecimiento como *manera*, y esto es coherente con la organicidad de lo múltiple. Esta concepción autoriza que sea de una combinación de inmanencia y de infinidad excesiva de donde procede que se pueda "hablar" de un acontecimiento. Pensar el acontecimiento o hacer concepto de lo singular exige siempre que se conjuguen una inserción y una sustracción, el mundo (o la situación) y el infinito.

2. El capítulo más denso, y a mi juicio más consumado, del libro de Deleuze es el IV, el que trata de la "razón suficiente". ¿Por qué es Deleuze especialmente virtuoso (y fiel) en este pasaje? Porque la versión que da del principio, o sea, "la identidad del acontecimiento y del predicado" (fr. p. 55; cast. p. 59), que él resume mejor aún en "¡Todo tiene un concepto!", es en realidad la máxima de su propio genio, el axioma sin el cual se desalentaría al filosofar.

Una vez más, la determinación deleuziana se constituye confundiendo por matiz una dialéctica establecida: el principio de razón permite sobreimponer en cada punto el Nominalismo y el Universalismo. Se trata del más profundo programa de pensamiento de Deleuze:

> Para unos, los Nominalistas, los individuos serían los únicos existentes, y los conceptos solo serían palabras bien reguladas; para otros, los Universalistas, el concepto tiene el poder de especificarse hasta el infinito, y el individuo solo remite a determinaciones accidentales o extraconceptuales. Pero para Leibniz, a la vez, solo existe el individuo, *y* existe en virtud de la potencia del concepto: mónada o alma. Así pues, esta potencia del concepto (devenir sujeto) no consiste en especificar hasta el

infinito un género, sino en condensar y en prolongar singularidades. Estas no son generalidades, sino acontecimientos, gotas de acontecimiento (fr. p. 86; cast. p. 87).

Se le concederá a Leibniz-Deleuze que el par Universalismo/Nominalismo debe ser subvertido. Pero ¿puede serlo desde el punto del enunciado "monádico": todo tiene un concepto?

De hecho, Deleuze *invierte* el axioma común –aunque mantenido oculto– al Nominalismo y al Universalismo, axioma según el cual nada *de lo Múltiple* tiene concepto.

Para el Nominalismo, lo Múltiple existe, y el concepto, por lo tanto lo Uno, es solo lenguaje; para el Universalismo, lo Uno existe según el concepto y lo Múltiple es inesencial. Leibniz-Deleuze dice: lo Múltiple existe por concepto, o: lo Múltiple existe *en lo Uno*. Esta es exactamente la función de la mónada: recortar Uno en lo Múltiple, de manera que haya concepto de este Múltiple. Se establecerá así un equívoco fecundo entre "ser elemento de", o "pertenecer a", categorías ontológicas, y "tener una propiedad", "tener tal predicado", categorías del saber. Deleuze escribe claramente: "Por último, una mónada tiene como propiedad, no un atributo abstracto [...], sino otras mónadas" (fr. p. 148; cast. p. 141).

Llegado a este punto, el pensamiento es sometido a la tensión más extrema:

- o lo múltiple es puro múltiple de múltiples, y no hay Uno del que pueda afirmarse que "todo tiene un concepto";

- o lo múltiple "posee" propiedades, y ello no puede ser únicamente a título de elementos, o de múltiples subordinados: es preciso que haya inherencia conceptual, o sea, esencias.

Deleuze felicita a G. Tarde por haber encontrado en Leibniz una suerte de sustitución del tener por el ser: el ser de la mónada es la suma, el inventario matizado, jerarquizado, continuo, de lo que ella "posee": "lo que es nuevo es haber orientado el análisis

sobre las especies, los grados, las relaciones y las variables de la posesión, para convertirlos en el contenido o el desarrollo de la noción de Ser" (fr. p. 147; cast. p. 141).

Indudablemente, Deleuze sabe que "posesión", "tener", "pertenencia" son aquí operaciones metafóricas. Pero la analítica del ser en el registro del tener (o de la dominación) sirve para *deslizar* concepto en la trama de lo múltiple sin tener que zanjar claramente la cuestión de lo Uno. Por lo demás, el problema es más grave para Deleuze que para Leibniz, pues para este último hay un lenguaje total, una serie integrativa de *todas* las multiplicidades, que es Dios. Sin este punto tope, la diseminación hace necesariamente del concepto, por falta de Uno, una ficción (como lo es para Leibniz el concepto crucial de cantidad evanescente, o infinitamente pequeña).

Hay sin duda una salida, que Deleuze toma *por segmentos*. Equivale a distinguir las operaciones del saber (o conceptos *enciclopédicos*) de las operaciones de la verdad (o conceptos *acontecimentales*). Desde el punto de la situación, o sea, en inmanencia "monádica", es verdad que todo tiene un concepto (enciclopédico), pero *nada* es acontecimiento (no hay más que hechos). Desde el punto del acontecimiento, *habrá habido* una verdad (de la situación) que es *localmente* "forzable" como concepto enciclopédico, pero globalmente indiscernible.

En el fondo, de esta distinción se trata cuando Deleuze-Leibniz discierne los "dos pisos" del pensamiento del Mundo, el piso de la *actualización* (mónadas), y el piso de la *realización* (los cuerpos) (cf. fr. p. 141; cast. p. 136). Podría decirse que lo monádico procede hasta el infinito a la verdad-verificación de aquello de lo que lo corporal es la efectuación. O que la mónada es un funtor de verdad, no obstante que los cuerpos son ordenamientos enciclopédicos. Más aún cuando a la actualización le corresponde la metáfora matemática de una "curva de inflexión infinita" (fr. p. 136; cast. p. 132), y a la realización la de "coordenadas que determinan extremos"

(ibíd.). Se reconocerá aquí sin esfuerzo el trayecto "abierto" de la verdad, frente a la estabilidad "en situación" de los saberes.

Pero Deleuze va a esforzarse *al mismo tiempo* por "recoser", o plegar uno sobre otro, los dos pisos así discernidos. Para mantener su distancia, el acontecimiento tendría que venir a romper *en un punto* el "todo tiene un concepto", sería preciso que pudiese constituir un fracaso de las significaciones. Ahora bien, Leibniz-Deleuze quiere establecer que todo fracaso aparente, toda puntualidad separada son en realidad ardides superiores de la continuidad.

Deleuze brilla con todo su esplendor cuando se trata de "reparar" las aparentes grietas de la lógica leibniziana.

Se ha objetado clásicamente a Leibniz que la monadología imposibilitaba cualquier pensamiento de la relación. No, demuestra Deleuze, Leibniz "de alguna manera, no hace más que eso, pensar la relación" (fr. p. 72; cast. p. 74). Y produce de paso a su respecto esta asombrosa definición: "unidad de la no-relación con una materia todo-partes" (fr. p. 62; cast. p. 65), que subyuga y persuade; salvo que en la ontología matemática habría que reemplazar todo-partes por múltiple-vacío.

Se ha creído observar una contradicción insostenible entre el principio de razón suficiente (que exige que todo tenga su concepto y el requisito de su actividad, y que, por lo tanto, ligue todo con todo) y el principio de los indiscernibles (según el cual no hay ser real idéntico a otro, y que, por lo tanto, desliga todo de todo). Deleuze dice de inmediato: no, la conexión de las razones y la interrupción de los indiscernibles no hacen más que engendrar el mejor flujo, la continuidad de tipo superior: "El principio de los indiscernibles establece cortes; pero los cortes no son lagunas o rupturas de continuidad, al contrario, distribuyen el continuo de tal manera que no haya laguna, es decir, de la 'mejor' manera" (fr. p. 88; cast. p. 88). Esta es asimismo la razón por la cual "no se puede saber *dónde acaba lo sensible y dónde comienza lo inteligible*" (fr. ibíd.; cast.

p. 89): como se ve, la acontecimentalidad universal es *también*, para Deleuze-Leibniz, la universal continuidad. O incluso: para Leibniz-Deleuze, "todo sucede" quiere decir: nada se interrumpe, y *por lo tanto* todo tiene un concepto, el de su inclusión en la continuidad, como inflexión-corte, o pliegue.

3. ¡Qué alegría ver a Deleuze mencionar con toda naturalidad a Mallarmé, como pensador-poeta, sentir que lo sitúa entre los más grandes!

En la página 43 (cast. p. 45), Deleuze lo llama "gran poeta barroco". ¿Por qué? Porque "el pliegue [...] es el acto operatorio" más importante de Mallarmé. Y menciona el abanico, "pliegue según pliegue", las hojas del Libro como "pliegues del pensamiento". El pliegue sería "unidad que hace ser, multiplicidad que hace inclusión, colectividad devenida consistente" (fr. ibíd.; cast. p. 46).

Esta topología del pliegue es descriptivamente indiscutible. Llevada a sus últimas consecuencias, conduce a Deleuze a escribir: "El Libro, como pliegue del acontecimiento".

En la página 90 (cast. ibíd.), Mallarmé es convocado de nuevo en compañía de Nietzsche para "revelar un Pensamiento-mundo, que emite una tirada de dados". La tirada de dados, dice Deleuze, "es la potencia de afirmar el Azar, de pensar todo el azar, que sobre todo no es un principio, sino la ausencia de todo principio. Así pues, devuelve a la ausencia o a la nada que sale del azar, lo que pretende escapar a él limitándolo por principio". El objetivo de Deleuze es claro: mostrar que más allá del barroco leibniziano está nuestro mundo, donde el juego "hace entrar los incomposibles en el mismo mundo fragmentado" (fr. ibíd.; cast. p. 91).

Es paradójico llamar a Mallarmé al servicio de un fin semejante, asunto sobre el que volveré. En cambio, por contraste, esta preferencia permite comprender por qué la lista de los pensadores del acontecimiento según Deleuze (los estoicos, Leibniz,

Whitehead...) no contiene más que nombres que también podrían ser citados en función de su *oposición* a todo concepto del acontecimiento: adversarios declarados del vacío, del clinamen, del azar, de la separación disyuntiva, de la ruptura radical, de la Idea; en suma, de todo aquello a partir de lo cual se puede tratar de pensar el acontecimiento-ruptura, o sea, en primer término, lo que no tiene ni interior ni conexión: un vacío separado.

En el fondo, "acontecimiento", para Deleuze, quiere decir todo lo contrario: una actividad inmanente sobre fondo de totalidad, una creación, una novedad, por cierto, pero pensable en la interioridad de lo continuo. Un impulso vital. O incluso: un complejo de extensiones, de intensidades, de singularidades, que es a la vez puntualmente reflejo, y realizado en un flujo (cf. fr. p. 109; cast. p. 106). "Acontecimiento" es el gesto sin fin ni atavío que afecta en innumerables puntos al anárquico y único Animal-Mundo. "Acontecimiento" nombra un predicado-gesto del Mundo: "los predicados o acontecimientos", dice Leibniz. "Acontecimiento" es solamente la pertinencia lenguajera del sistema sujeto-verbo-complemento, contra el juicio de atribución, esencialista y eternitario, que se reprochará a Platón o a Descartes. "*La inclusión leibniziana se basa en un esquema sujeto-verbo-complemento, que resiste desde la Antigüedad al esquema de atribución:* una gramática barroca, en la que el predicado es ante todo relación y acontecimiento, no atributo" (fr. p. 71; cast. pp. 72-73).

Deleuze mantiene la inmanencia, excluye la interrupción, la cesura, y desplaza solamente la calificación (o el concepto) del juicio de atribución (por tanto, del ser-Uno) al esquema activo, que subjetiva y complementa.

Porque Deleuze-Leibniz, fuera del vacío, quiere leer "lo que sucede" en la carne de lo pleno, en la intimidad del pliegue. La clave última de sus palabras es entonces: interioridad.

Deleuze considera que sigue a Leibniz en su empresa más paradójica: establecer la mónada como "interioridad absoluta", *y* proceder a la más rigurosa analítica posible de los lazos de exterioridad (o de posesión), especialmente el lazo del alma y el cuerpo. Sostener el Afuera como reversión exacta, o "membrana", del Adentro, leer el Mundo como textura de lo íntimo, pensar lo macroscópico (o lo Molar) como torsión de lo microscópico (o de lo Molecular): sin duda son estas operaciones las que constituyen la verdadera efectividad del concepto de Pliegue. Por ejemplo: "la 'unilateralidad' de la mónada implica como condición de clausura una torsión del mundo, un pliegue infinito, que solo puede desplegarse conforme a la condición restituyendo el otro lado, no como exterior a la mónada, sino como el exterior o el afuera *de* su propia interioridad: un tabique, una membrana flexible y adherente, coextensiva a todo el afuera" (fr. p. 149; cast. pp. 142-143). Se advierte que Deleuze busca con el Pliegue una figura de la exterioridad (o del sujeto) que no sea *ni* la referencia (o el cogito), *ni* la relación-con la mira (o la intencionalidad), *ni* el puro punto vacío (o eclipse). Ni Descartes, ni Husserl, ni Lacan. Una interioridad absoluta, *pero* "vuelta del revés" de tal manera que dispone de un lazo con el Todo, de un "lazo primario no localizable que bordea el interior absoluto" (fr. p. 149; cast. p. 143). Este lazo primario por el cual la interioridad absoluta se pliega en exterior total es denominado por Leibniz *vinculum*, y a él se debe que el interior monádico subordine mónadas "exteriores", o produzca claridad, sin tener que "franquear" su interioridad.

El análisis que propone Deleuze a la luz del Pliegue, del concepto axial de *vinculum*, es prodigioso (todo el capítulo VIII). Hay aquí una inteligencia como excitada por su apuesta, por la persecución de una pista enteramente nueva: un

Sujeto que articularía *directamente* el clásico cierre del Sujeto reflexivo (pero sin claridad reflexiva) y la porosidad barroca del Sujeto empirista (pero sin pasividad mecánica). Una intimidad igual al mundo, un alma plegada por todas partes en el cuerpo: ¡qué dichosa sorpresa! Veamos de qué modo recapitula Deleuze sus requisitos:

> 1) *Cada* mónada individual posee *un* cuerpo del que es inseparable; 2) cada una posee un cuerpo en la medida en que es el sujeto constante del vínculo que le es fijado (*su* vínculo); 3) ese vínculo tiene como variables mónadas consideradas en multitudes; 4) esas multitudes de mónadas son inseparables de infinidades de partes materiales a las que pertenecen; 5) esas partes materiales constituyen la composición orgánica de *un* cuerpo, cuyo vínculo considerado con relación a las variables asegura la unidad específica; 6) *ese* cuerpo es aquel que pertenece a la mónada individual, es *su* cuerpo, en la medida en que dispone ya de una unidad individual, gracias al vínculo considerado ahora con relación a la constante (fr. p. 152; cast. p. 145).

Esta concepción del Sujeto como interioridad cuyo exterior propio constituye lazo primario con lo Múltiple infinito del mundo produce tres efectos principales.

En primer lugar, desliga el conocimiento de cualquier relación con un "objeto". El conocimiento opera por suma de percepciones inmanentes, es un efecto interior de "membrana", una subsunción o dominación de multiplicidades captadas "en multitud". Conocer es desplegar una complejidad interior. En este sentido, Leibniz-Deleuze concuerda con lo que he llamado problema contemporáneo de un "sujeto sin objeto": "Siempre despliego entre dos pliegues, y si percibir es desplegar, siempre percibo en los pliegues. *Toda percepción es alucinatoria, porque la percepción no tiene objeto*" (fr. p. 125; cast. p. 121).

En segundo lugar, la concepción de Deleuze-Leibniz hace del Sujeto una serie, o un despliegue de predicados, y no una sustancia, o un puro punto vacío reflexivo, sea como eclipse o como correlato trascendental de un objeto = x. El Sujeto de Leibniz-Deleuze *es directamente múltiple*, y aquí radica su fuerza. Por ejemplo: "Toda realidad es un sujeto cuyo predicado es un carácter seriado, siendo el conjunto de los predicados la relación entre los límites de esas series" (fr. p. 64; cast. p. 66). Y Deleuze agrega: "se evitará confundir el límite y el sujeto", lo cual dista de ser un simple comentario de ortodoxia leibniziana: el humanismo contemporáneo, llamado de los "derechos humanos", está literalmente envenenado por una concepción muda del sujeto como límite. Ahora bien, el sujeto es, en efecto, en el mejor de los casos, aquello que sostiene múltiplemente la relación de varios límites seriales.

En tercer lugar, la concepción de Leibniz-Deleuze hace del Sujeto el punto (de vista) desde donde hay una verdad, una *función de verdad*, pero el punto de vista desde donde la verdad es. La interioridad es ante todo ocupación de este punto (de vista). El *vinculum* es también la puesta en orden de los casos de verdad.

Deleuze tiene toda la razón cuando muestra que, aunque se trate de un "relativismo", este no afecta a la verdad. Porque no es la verdad lo que varía según, o con, el punto de vista (el sujeto, la mónada, la interioridad). Solo el hecho de que *la verdad es variación* impone que no sea tal sino *para* un punto (de vista): "No es una variación de la verdad según el sujeto, sino la condición bajo la cual la verdad de una variación se presenta al sujeto" (fr. p. 27; cast. p. 31).

Esta concepción "variante" (o en proceso) de la verdad impone, en efecto, que esté siempre ordenada en un punto, o según sus casos. Lo verdadero no se manifiesta sino en el trayecto de examen de la variación que él es: "el punto de

vista es en cada dominio de variación *potencia de ordenar los casos,* condición de la manifestación de lo verdadero" (fr. p. 30; cast. p. 33).

La dificultad está sin duda en que estas consideraciones permanecen tributarias de una visión "inseparada" del acontecimiento, y *por lo tanto de los puntos (de vista).* Deleuze lo señala con su perspicacia de costumbre: "Por supuesto, no hay vacío entre dos puntos de vista" (fr. p. 28; cast. p. 32). Pero esta falta de vacío introduce entre los puntos de vista una completa continuidad. Resulta de esto que la continuidad, deudora del todo, se opone a la singularidad de la variación. Ahora bien, una verdad podría ser, al contrario, el devenir-variado. Y, dado que este devenir está separado de cualquier otro por el vacío, una verdad es un trayecto *librado al Azar.* Con lo cual ni Leibniz ni Deleuze pueden finalmente consentir, porque el organicismo ontológico forcluye [*forclôt*] el vacío, según la ley (o el deseo, son todo uno) de la Gran Totalidad Animal.

Naturaleza y Verdad

La amplitud del proyecto filosófico de Deleuze es extrema, por más modesta y accesible que sea su prosa. Deleuze es un gran filósofo, él anhela, él crea una real cantidad de grandeza filosófica.

Esta grandeza tiene por paradigma a la Naturaleza. Deleuze pretende y crea una filosofía "de" la Naturaleza, o más bien una filosofía-naturaleza. Entendamos esto último como *una descripción en pensamiento de la vida del Mundo,* de tal suerte que esa vida así descripta pueda incluir, como uno de sus gestos vivientes, a la descripción misma.

No empleo la palabra *vida* a la ligera. Flujo, deseo, pliegue: estos conceptos son captores de vida, trampas descriptivas que el pensamiento tiende al mundo viviente, al mundo

presente. Deleuze gusta de los barrocos, ya que para ellos "los principios de la razón son verdaderos gritos: Todo no es pez, pero hay peces por todas partes [...] No hay universalidad, sino ubicuidad de lo viviente" (fr. p. 14; cast. p. 19).

Un concepto debe atravesar la prueba de su evaluación biológica, o por la biología. Es el caso del Pliegue: "Lo esencial es que las dos concepciones tienen en común el concebir el organismo como un pliegue, plegadura o plegado originales (y la biología nunca renunciará a esta determinación de lo viviente, como lo confirma en la actualidad el plegamiento fundamental de la proteína globular)" (fr. p. 15; cast. p. 19).

La cuestión del cuerpo, del mundo propio por el cual el pensamiento es afectado por el cuerpo, es esencial para Deleuze. El pliegue es una imagen adecuada del vínculo incomprensible entre el pensamiento y el cuerpo. Toda la tercera parte del libro de Deleuze, conclusiva, lleva el título de "Tener un cuerpo". Se lee allí que "[el pliegue] también pasa entre el alma y el cuerpo, y ya pasa entre lo inorgánico y lo orgánico en lo que concierne a los cuerpos, y, además, entre las 'especies' de mónadas en lo que concierne a las almas. Es un pliegue extremadamente sinuoso, un zigzag, un enlace primitivo no localizable" (fr. p. 162; cast. p. 154).

Cuando Deleuze menciona a los "matemáticos modernos", se trata obviamente de Thom o de Mandelbrot, o sea de aquellos que (fuera de que, en verdad, son en su ramo grandes matemáticos) intentaron una proyección morfológica, modelizadora, descriptiva, de ciertos conceptos matemáticos relativos a circunstancias empíricas, geológicas, orgánicas, sociales, etc. La matemática no es atravesada, citada, sino en la medida en que pretende incluirse sin mediación en una fenomenología natural (cf. fr. pp. 22-23; cast. p. 27).

Tampoco utilizo *descripción* a la ligera. Descripción, narración, hemos visto que Deleuze reivindicaba ese estilo de pensamiento contra el argumento esencialista o el desarrollo

dialéctico. Deleuze hace rondar el pensamiento por el laberinto del mundo, deja marcas, hilos, dispone trampas mentales para las bestias y para las sombras. Monadología, nomadología: él mismo efectúa esta permutación literal. Le place que la cuestión sea indirecta y local, que el espejo esté coloreado, que un ceñido enrejado obligue a parpadear para ver el contorno del ser. Se trata de afinar la percepción, de hacer que vaguen y circulen hipotéticas certezas.

Por último, cuando se lee a Deleuze, nunca se sabe exactamente quién habla ni quién avala lo que se dice, o quién se declara seguro de lo expresado. ¿Leibniz? ¿Deleuze? ¿El lector de buena fe? ¿El artista de paso? La matriz (propiamente genial) que Deleuze da de las novelas de Henry James es una alegoría de los rodeos de su propia obra filosófica: "*¿eso* de lo que le hablo, y *en lo que* usted también piensa, está usted de acuerdo en decir*lo* de *él,* a condición de que uno sepa a qué atenerse, respecto a ella, y que uno también esté de acuerdo sobre quién es *él* y quién es *ella?*" (fr. p. 30; cast. p. 34). Esto es lo que yo llamo descripción *para el pensamiento.* Lo importante no es tanto decidir (él, ella, esto, etc.) como ser conducido al punto de captura o de mira en el que estas determinaciones componen una figura, un gesto, una ocurrencia.

Si Deleuze fuera menos prudente, o más directo, correría tal vez el riesgo de vastas descripciones acabadas, en el estilo del *Timeo* de Platón, del *Mundo* de Descartes, de *La filosofía de la naturaleza* de Hegel y hasta de *La evolución creadora* de Bergson. Es una tradición. Sin embargo, él sugiere más bien la posibilidad vacía (o la imposibilidad contemporánea) de estas tentativas. La sugiere exponiendo sus conceptos, sus operaciones, sus "formantes". El Pliegue es quizá el más importante de todos (después de la Diferencia, la Repetición, el Deseo, el Flujo, lo Molecular y lo Molar, la Imagen, el Movimiento, etc.). Deleuze lo propone, a través de descripciones parciales, como

el *describiente* posible de una Gran Descripción, de una captura general de la vida del Mundo, que no llegará a consumarse.

Cinco observaciones

El autor de estas líneas ha hecho *la otra elección* ontológica, la de la sustracción, el vacío y el matema. La pertenencia y la inclusión cumplen para él la función que Deleuze reserva al Pliegue y al Mundo.

Sin embargo, la palabra "acontecimiento" es signo, para uno y otro, de un borde o de un reborde del Ser, desde el momento en que lo Verdadero es asignado a su singularidad. Tanto para Deleuze como para mí, la verdad no es ni adecuación ni estructura. Es un proceso infinito que se origina aleatoriamente *en un punto.*

Resulta de todo esto una mixtura extraña de proximidad infinitesimal y de alejamiento infinito. Daré aquí tan solo unos pocos ejemplos que valdrán asimismo como una reexposición contrastante del pensamiento de Deleuze.

1. El acontecimiento

Estoy de acuerdo en que hay exceso (sombra o luz, da igual) en la ocurrencia acontecimental, en que esta es creadora. Pero distribuiré ese exceso en dirección contraria a Deleuze, quien lo ve en lo pleno inagotable del Mundo.

Para mí, no es del mundo, ni siquiera idealmente, de donde el acontecimiento toma su reserva inagotable, su exceso silencioso (o indiscernible), sino *del hecho de no estar sujetado a él*, de estar separado, de ser lagunoso, o –diría Mallarmé– "puro". Y es por el contrario lo que a posteriori se nombra de ello en almas o se efectúa de ello en cuerpos, lo que realiza la mundanización global, o ideal, del acontecimiento (efecto

suspendido, que yo llamo "una verdad"). El exceso acontecimental nunca se refiere a la situación como "sombrío fondo" orgánico, sino como un múltiple de tal índole que el acontecimiento *no se cuenta en él por uno.* Resulta de esto que su parte silenciosa, o sustraída, es una infinidad *por venir,* una postexistencia que llevará de nuevo al mundo el puro punto separado del suplemento acontecimental bajo la forma laboriosa e inacabable de una inclusión infinita. Donde Deleuze ve una "manera" del ser, yo diría que la postexistencia mundana de una verdad signa el acontecimiento como *separación,* y esto es coherente con la matematicidad de lo múltiple (pero no lo es, en efecto, si se supone su organicidad).

"Acontecimiento" quiere decir: hay Uno, a falta de lo continuo, en el suspenso de las significaciones, y *por lo tanto* hay algunas verdades que son trayectorias azarosas sustraídas –por fidelidad a ese Uno supernumerario– de la enciclopedia del concepto.

2. Esencia, relación, Todo

En su lucha contra las esencias, Deleuze promueve lo activo del verbo, la operación del complemento, y adosa este "dinamismo" –opuesto al juicio de atribución– a la inagotable actividad del Todo.

Ahora bien, ¿basta la primacía relacional del verbo sobre el adjetivo atribuido para salvar la singularidad, para librarnos de las Esencias? ¿No es preciso más bien sustraer el acontecimiento de toda relación *así como* de todo atributo, del hacer del verbo *así como* del ser de la cópula? ¿Soporta el tener-lugar del acontecimiento estar en continuidad, o en intervalo, entre el sujeto del verbo y su complemento?

El Gran Todo anula el gesto local de la singularidad, tanto, sin duda, como la Esencia trascendente aplasta la individuación. La singularidad exige la absolutidad de una

distancia separadora, por lo tanto el vacío como *punto* del Ser. Ella no soporta la preexistencia interna ni del Uno (esencia) ni del Todo (mundo).

3. Mallarmé

Exacta descriptivamente, la fenomenología del Pliegue no puede servir para pensar las apuestas del poema mallarmeano. Es tan solo un momento secundario, una travesía local, una estasis descriptiva. Que el mundo está plegado, que es pliegue, despliegue: pues bien, de acuerdo; pero el mundo-abanico, la piedra viuda[2] no son en absoluto para Mallarmé la apuesta del poema. Lo que se trata de contraponer al pliegue es el punto estelar, el fuego frío que sitúa al pliegue en la ausencia y eterniza lo que, justamente, "noción pura", no posee ningún pliegue. ¿Quién puede creer que el hombre de la "mole calma", de la constelación "fría de olvido y de desuso", de las "frías pedrerías", de la cabeza cortada de san Juan, de la Medianoche, etc., se haya impuesto la tarea de "plegar, desplegar, replegar"? El "acto operatorio" esencial de Mallarmé es el recorte, la separación, la aparición trascendente del punto puro, la Idea que elimina todo azar; en suma, lo contrario del pliegue, que metaforiza el obstáculo y el enmarañamiento. El poema es el *cincel* del pliegue.

El Libro no es "el Pliegue del Acontecimiento", es la noción pura de la acontecimentalidad, o sea, el aislamiento poético de lo *ausente de todo acontecimiento*. En términos

[2] *Pierre veuve*, sintagma que se encuentra en la primera estrofa del poema *Rémemoration d'amis belges*, traducida del siguiente modo por Federico Gorbea: "A ciertas horas, sin que un soplo la incite, / Toda la vetustez casi color de incienso / Escondiéndose de sí misma y visible, siento / Que la piedra viuda por pliegues se desviste" (Mallarmé, S., *Poesía*, Buenos Aires, Ed. Librerías Fausto, 1975). [N. de la T.]

más generales, Mallarmé no puede servir al propósito de Deleuze (confirmar la divergencia de las series del Mundo, conminarnos a plegar, desplegar, replegar), y esto por las siguientes razones:

a) El Azar no es la *ausencia* de todo principio, sino "la *negación* de todo principio", y este "matiz" separa a Mallarmé de Deleuze, de toda la distancia recorrida en dirección a Hegel.

b) El Azar, como figura de lo negativo, es el soporte de principio de una dialéctica ("Lo Infinito sale del Azar, que usted ha negado"), y no de un Juego (en el sentido nietzscheano).

c) El Azar es *autorrealización* de su Idea en todo acto en el que esté en juego; es, por lo tanto, una potencia afirmativa delimitada y de ninguna manera una correlación del mundo (la expresión "pensamiento-mundo" es totalmente inadecuada).

d) La efectuación del Azar por el pensamiento, Azar que es también el pensamiento puro del acontecimiento, no provee "incomposibles", o caos lúdico, sino "una Constelación", una Idea aislada cuyo esquema es un Número ("el único número que no puede ser otro"). He aquí un apareamiento de la dialéctica hegeliana y lo Inteligible platónico.

e) No se trata de despachar a la nada lo que se opone al Azar, sino de cesantear a esta de modo tal que surja el aislamiento estelar trascendente que simboliza la absoluta separación del acontecimiento. El concepto clave de Mallarmé, que por cierto no es el Pliegue, bien podría ser la pureza. Y la máxima central, aquella con la que concluye *Igitur*: "Habiéndose marchado la Nada, queda el castillo de la pureza".

4. La ruina de la categoría de objeto

Una de las fuerzas de Deleuze es pensar, con Leibniz, un conocimiento sin objeto. La ruina de la categoría de objeto constituye un proceso capital de la modernidad filosófica. Sin embargo, diría Pascal, la fuerza de Deleuze es "hasta cierto

punto solamente". Apresado en los zigzags del Todo y en la negación del vacío, Deleuze asigna la falta de objeto a la interioridad (monádica). Ahora bien, la falta de objeto es resultado de que una verdad es un proceso de *agujereado* en los saberes, más que un proceso de despliegue. Y es resultado de que el sujeto es la diferencial del trayecto de agujereado, más que el Uno del vínculo primario con las multiplicidades mundanas. Entiendo que Deleuze conserva todavía, si no el objeto, al menos el *trazado de la objetividad*, desde el momento en que mantiene el par actividad/pasividad (o pliegue/despliegue) en el nódulo del problema del conocimiento. Y está forzado a mantenerlo allí porque su doctrina de lo Múltiple es organicista, o vitalista. En una concepción matematizada, la genericidad (o el agujero) de lo Verdadero no implica ni actividad ni pasividad, sino más bien *trayectos*, y *encuentros*.

5. El Sujeto

Deleuze tiene mil veces razón al pensar el Sujeto como relación-múltiple o "relación de límites", y no como límite simple (lo que reconduciría al Sujeto del humanismo).

Con todo, es preciso tratar de distinguir formalmente al sujeto como configuración múltiple de las otras "relaciones de límites" que se inscriben de manera constante en una situación cualquiera. Por mi parte, he propuesto un criterio para ello, el fragmento *finito*: un sujeto es una diferencia finita en el proceso de una verdad. Está claro que si se sigue a Leibniz se tiene, muy por el contrario, una interioridad –Una– cuyo *vinculum* subordina a sí mismo multiplicidades *infinitas*.

El sujeto de Deleuze, el sujeto-pliegue, tiene por fórmula numérica $\frac{1}{\infty}$ que es la fórmula de la mónada, aun cuando su parte clara sea $\frac{1}{n}$ (cf. fr. p. 178; cast. p. 167). Este sujeto articula el Uno y el Infinito. Mi convicción es más bien

que *toda fórmula finita*, si ella es la diferencial local de un procedimiento de verdad, expresa un Sujeto. Se nos reenviaría entonces a los Números característicos de estos procedimientos y de sus tipos. En todo caso, la fórmula $\frac{1}{\infty}$ nos reenvía ciertamente a las redes del Sujeto cuyo paradigma es Dios, o sea, lo Uno-Infinito. Este es el punto en que lo Uno se toma revancha sobre su excesiva ausencia en la analítica del Acontecimiento: si el acontecimiento se reduce al hecho, si "todo es acontecimiento", *entonces* es el Sujeto el que debe hacerse cargo tanto del Uno como del Infinito. Leibniz-Deleuze no puede escapar a esta regla.

A contrapelo de lo cual es preciso abandonar la interioridad pura, pasada incluso a exterioridad coextensiva, en provecho de la diferencial local de un Azar carente de interior y de exterior, pues es el apareamiento de una finitud y una lengua (lengua que "fuerza" lo infinito de la variación del punto-sujeto de su devenir-variado finito). Demasiada sustancia todavía en el sujeto de Leibniz-Deleuze, demasiado Pliegue cóncavo. No hay más que el punto, y el nombre.

Para concluir

Deleuze acumula los recursos de una "*matesis* descriptiva" cuya eficacia él testea localmente, sin comprometer su valor sistemático.

Ahora bien, ¿puede, debe la filosofía sostenerse en la inmanencia de una descripción de la vida del Mundo? Otra vía que, por cierto, renuncia al Mundo, es la de la salvación de las verdades. Esta vía es sustractiva y activa, cuando la de Deleuze es presentificadora y lúdica. Ella opone al Pliegue el calmo enmarañamiento del Vacío. Al flujo, la separación estelar del acontecimiento. A la descripción, la inferencia y el axioma. Al juego, a la tentativa, opone la organización de las fidelidades.

Y finalmente, ella no conjuga sino que separa y hasta opone las operaciones de la vida y las acciones de la verdad.

¿Cuál de los dos, Deleuze o Leibniz, asume esto: "El alma es principio de vida por su presencia y no por su acción. *La fuerza es presencia y no acción*" (fr. p. 162)? En cualquier caso, es el concentrado de aquello de lo que, a mi juicio, la filosofía debe apartarnos. Se debería poder decir: "Una verdad es principio de un sujeto por el vacío cuya acción ella sustenta. Una verdad es acción y no presencia".

Insondable rozar, en lo que tiene por nombre "filosofía", de su Otro íntimo, de su adversario interior, de su desvío regio. Deleuze tiene razón en un punto: no podemos separarnos de él sin perecer. Pero se trata también de aquello por lo que, si nos contentáramos afablemente con él, pereceríamos.

Alexandre Kojève. Hegel en Francia

Una de las lecturas de filosofía clásica que a finales de los cincuenta y comienzos de los sesenta se asociaban a nuestra pasión por las ciencias humanas fue, muy curiosamente, la Fenomenología del espíritu, *de Hegel. La leíamos en la formidable traducción de Jean Hyppolite, por otra parte uno de nuestros maestros, y de este modo recibíamos indirectamente la enseñanza de Kojève, quien en su célebre seminario había transmitido el virus hegeliano a personas como Bataille o Lacan. En el fondo, presumíamos que la filosofía hegeliana es también una suerte de mitología formalizada, digna de Lévi-Strauss. Esta es además la razón por la cual, con posterioridad, comencé a preferir, de ese mismo autor,* La ciencia de la lógica, *cuya abstracción imperial siempre me fascina. El pequeño texto que sigue, extraído de un breve volumen escrito conjuntamente en 1976 por Joël Bellasen, Louis Mossot y yo mismo, recuerda la historia de la transmisión de Hegel en Francia y el papel clave que cumplió en ese aspecto el seminario de Kojève. El volumen completo (titulado:* Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne*) fue reeditado hace muy poco, con otros dos textos del período maoísta duro, por la editorial Les prairies ordinaires, bajo el título* Les années rouges.

Si no hubiese existido antes la filosofía
alemana, y en particular la de Hegel,
el socialismo científico alemán,
único socialismo científico que haya
existido nunca, no habría sido fundado.

ENGELS, prefacio a *La guerra de los campesinos*

La vitalidad de Hegel en Francia, aparte de ser muy reciente, sigue un trayecto singular que hasta hoy no ha hecho otra cosa que oscurecer su relación con el marxismo así como el despejamiento reactivado del núcleo racional de la dialéctica.

A nuestro entender, debe fecharse en el seminario de Kojève de los años treinta cierto tipo de inscripción no puramente académica de la referencia hegeliana en las preocupaciones ideológicas de la época. Desde ese momento se traza una figura de Hegel de la que se necesitarán más de treinta años para emanciparse: esto todavía no sucedió, ni mucho menos.

El Hegel de Kojève es exclusivamente el de la *Fenomenología del espíritu*, aprehendido en el idealismo de las escisiones de la conciencia de sí, sustentado en la metáfora ascendente que lleva de lo inmediato sensible al saber absoluto y con, en su médula, la dialéctica del Amo y el Esclavo. Ocurre que el formalismo del enfrentamiento con el Otro tiene la virtud poética de situarse bajo el signo del riesgo y de la muerte: este Hegel encontrará audiencia en el romanticismo revolucionario de Malraux y, más aún, en los surrealistas. Bataille y Breton declararán todo cuanto le deben a Kojève.

Sólidamente apuntalada por las traducciones y ensayos de J. Hyppolite, esta figura unilateral accede a su promoción de masas, después de la guerra, bajo las especies sartreanas. La doctrina pesimista del para-el otro (el infierno son los otros) se alimenta de ellas. Del lado del psicoanálisis, el propio Lacan, asegurado por lo demás en sus amistades surrealistas,

encuentra en sus primeros textos el material para elaborar su doctrina de lo Imaginario: narcisismo y agresividad responden simétricamente al régimen del amo y el esclavo.

En resumen: surrealistas y existencialistas encontraban en Hegel el material sobre el que forjar un tenso idealismo romántico que volvía a poner al sujeto afectivo en la médula de la experiencia del mundo, y comparable, por su pathos, a la terrible batahola histórica provocada en todos lados por las secuelas de la revolución bolchevique. Frente a las formas de conciencia que octubre de 1917, la crisis, el fascismo, la guerra, remodelaban tormentosamente, el joven Hegel, hombre del balance de 1789 y de las guerras napoleónicas, servía de ariete contra el positivismo pulverulento de las academias nacionales, contra el siniestro ronroneo de los poskantianos franceses, contra el humanismo laico de los "pensadores" del partido radical.

En Francia, Hegel fue primeramente, y sobre todo, idealismo trágico contra idealismo cientificista. En este sentido su irrupción valía para la época como testimonio enmascarado y sustituía, en los ideales subjetivos más profundos, la hermoseada bonhomía, un tanto subprefectoral, del miembro del Instituto por la doble figura del escritor maldito y del revolucionario profesional de la Tercera Internacional, hombres violentos y secretos de la tierra entera.

En este terreno, el encuentro con el marxismo era inevitable y al mismo tiempo imposible. Subjetivamente, los hegelianos de ese momento apostaban por la revolución y detestaban el orden burgués. Breton y Sartre tardan en arribar a este paso obligado: la confraternización con los comunistas. Identificados sin embargo, tanto como Malraux, con el individualismo romántico, no podían tolerar hasta el final las consecuencias mentales de esa camaradería. En el caso ejemplar de Sartre, que llegaba por otro lado en una época de ambigüedades en cuanto a la realidad proletaria del partido, esta

situación contradictoria dio lugar a una empresa gigantesca en la que además había tenido, recurrentemente, múltiples antepasados, especialmente en Alemania: hacer entrar al propio marxismo en el idealismo subjetivo. Hegel reaparecía esta vez, invirtiendo la inversión marxista, como un aparato destinado a poner cabeza abajo el materialismo dialéctico. Así es toda la historia de ese marxismo hegelianizado cuya categoría central es la de alienación y cuya suerte se juega en un texto clave del joven Marx: los *Manuscritos de 1844*. Tampoco aquí se perdía la enseñanza de Kojève, que subrayaba el engendramiento, en la desembocadura de la dialéctica del amo y el esclavo, de la categoría del Trabajo, punto focal donde soldar en apariencia la economía política marxista con los avatares de la conciencia de sí.

En la *Crítica de la razón dialéctica* (pero después del joven Lukács, después de Korsch), Sartre saludaba al marxismo como el horizonte irrebasable de nuestra cultura, y simultáneamente se daba a la tarea de desmantelar este marxismo realineándolo por la fuerza en la idea de origen que le es más ajena: la transparencia del cogito. Este era, a decir verdad, fuera del círculo cerrado de los intelectuales del partido aferrados a un cientificismo tipo Jules Guesde, el único Marx disponible en el mercado francés, y al mismo tiempo el único Hegel.

Falsos el uno y el otro, este Marx y este Hegel, el primero por reducírselo al segundo y el segundo por separárselo de esa parte suya que precisamente le había abierto el camino al primero: la *Gran Lógica*.

La contracorriente se perfiló en momentos en que el horizonte histórico se modificaba en profundidad. Concluido el ciclo de las secuelas de la Segunda Guerra mundial, desmontada implacablemente la audiencia revolucionaria de la Rusia soviética, claramente implicado el Partido Comunista Francés (PCF) en la revisión burguesa y chauvinista (en este punto la experiencia de la guerra de Argelia fue decisiva), en ascenso el

rigor proletario chino, conminado cada cual a tomar partido sobre las guerras de liberación nacional, los intelectuales tuvieron que inventarse otro suelo y organizarse ideales distintos. El "compañero de ruta" había muerto de inanición. Con él cesaban de tener curso las garantías de las filosofías de la conciencia, cuyo papel había sido preservar, frente a una revolución fascinante, el doble aspecto del compromiso y del miramiento personal.

Solitarios por un instante, los intelectuales se vieron constreñidos a identificarse como tales y a redefinir su relación con el marxismo a partir de esta reidentificación. La primera tarea produjo esa valorización absoluta del saber y del intelecto que es el estructuralismo. La segunda, con un violento giro, hizo de Marx, en lugar de un metafísico del Otro y del Trabajo, un erudito en estructuras sociales. En los dos casos, se rompió estrepitosamente con Hegel.

Como se sabe, fue Althusser quien concentró el disparo sobre el marxismo idealizado del período anterior, devaluó al joven Marx de los *Manuscritos de 1844* e hizo de Hegel la contrafigura absoluta, llegando a sostener la tesis de una discontinuidad radical entre Hegel y Marx como el punto en que todo alcanza claridad.

Esta labor de limpieza tuvo efectos positivos en su momento (1963-1966), apuntalada de lejos por las acometidas de los chinos contra el revisionismo moderno en la forma doctrinal que tomaban por entonces. Althusser restituía al marxismo una suerte de contundencia brutal, lo aislaba de la tradición subjetivista, volvía a instalarlo como conocimiento positivo. Al mismo tiempo, Marx y Hegel, aunque en términos inversos, terminaban tan forcluidos como en la época anterior. El segundo, por el hecho de que, tomada su figura unilateral como blanco, quedaba con ello mismo caucionada: el Hegel materialista de la *Gran Lógica* está tan mudo para Althusser como para Sartre. El primero, por el hecho de que,

acomodado a los conceptos del estructuralismo, ganaba en ciencia lo que perdía en historicidad de clase. El Marx hegelianizado de los años cincuenta era una figura especulativa, pero virtualmente revolucionaria. El Marx antihegeliano de los años sesenta era erudito, pero reducido a los seminarios. O, para concentrar filosóficamente la alternativa: el Marx-Hegel era dialéctica idealista, el Marx anti-Hegel, materialismo metafísico.

La Revolución cultural y Mayo del 68 hicieron comprender a escala de masas que se necesitaba otra cosa que una oscilación de las tradiciones intelectuales nacionales (entre el Descartes del cogito, Sartre, y el Descartes de las máquinas, Althusser) para reinvestir el marxismo en el movimiento revolucionario real. Durante la tormenta, el Marx positivista de Althusser era incluso más amenazador todavía que el Marx idealista de Sartre a causa de sus tratos con la "revolución científica y técnica" del PCF. Lo mostraron así las elecciones y urgencias: Althusser, a fin de cuentas, por el lado Waldeck Rochet; y Sartre, pese a todo, con los "maos".

Hoy es sin duda necesario fundar en Francia aquello cuya existencia anhelaba Lenin vivamente en 1921 (y a propósito de los errores de Trotski con el sindicalismo...): "una especie de sociedad de los amigos materialistas de la dialéctica hegeliana" a la que asignaba nada menos que la tarea de hacer "una propaganda de la dialéctica hegeliana".

Que hay urgencia bien se sabe al ver de qué modo los alborozados "nuevos filósofos", Glucksmann a la cabeza, pretenden *rizar el rizo.*

Durante la primera mitad de este siglo, Hegel sirvió de mediación idealista para adaptar a cierto Marx a las necesidades de nuestra *intelligentsia.* Luego llegó la revancha de la todopoderosa tradición cientificista: quien ocupaba el estrado era el Marx apolítico de los doctores, mientras, entre amargos bastidores, desaparecía Hegel.

El propósito maoísta es terminar con esa alternancia, con esos zigzagueos. Pero ¿qué vemos? Los nuevos filósofos vienen a agitar el hegelianismo como un espectro, como el monstruo racional del Estado. Lo cual, por odio confeso a la dialéctica, los acercaría a Althusser, salvo que de ese efecto de sombra él quería sacar más luz para Marx, mientras que los otros se proponen meter a Marx y a Hegel, de nuevo identificados, en la oscura bolsa de los maestros pensadores de la que nos llega todo el Mal.

De ese modo, a contrapelo del proceso iniciado en los años treinta, para desaclimatarnos ahora del marxismo y hacernos confesar su horror, se manipula una vez más esta esfinge de nuestro pensamiento filosófico central: la preservación y la escisión de la dialéctica entre Hegel y Marx.

En verdad, hay que empezar todo de cero y ver por fin, filosóficamente, que Marx no es ni el Otro de Hegel ni su Mismo. Marx es el *divisor* de Hegel. De manera simultánea, él asigna su validez irreversible (el núcleo racional de la dialéctica) y su falsedad integral (el sistema idealista).

Hegel sigue siendo el envite de un interminable conflicto, pues la elaborada comprensión de su división prohíbe por sí sola, en el pensamiento de la relación Marx/Hegel, la desviación idealista-romántica, la desviación cientificista-académica y finalmente el odio, a secas, al marxismo.

No es inútil restituir a Hegel en su división, puesto que es siempre bajo el emblema de su exclusión o de su Todo como marchan las filosofías burguesas de *asalto*, esas que se proponen, no ignorar al marxismo, sino investirlo y neutralizarlo.

Para esto, aún hace falta devolver la palabra al Hegel amordazado, al Hegel esencial, aquel que Lenin anotaba febrilmente, aquel de quien Marx declaraba que su lectura regía el entendimiento de *El capital*: el Hegel de la *Lógica*.

Nosotros lo intentamos, empezamos.

¿Hay una teoría del sujeto en Canguilhem?

Se trata de la intervención en un coloquio organizado por el Collège international de philosophie, cuyas actas se publicaron en 1992. Canguilhem fue uno de mis maestros en el sentido más estricto del término: hice bajo su dirección, en 1959, mi tesina de maestría, cuyo título singularmente provocativo era "La estructura demostrativa en el primer libro de La ética *de Spinoza". También fue, en 1966, mi director de tesis (sobre Diderot), o más bien quien habría tenido que serlo si yo hubiese presentado finalmente esa tesis, cosa que no hice nunca pues Mayo del 68 y sus consecuencias me apartaron de ese proyecto y, a decir verdad, me alejaron asimismo de Diderot. He guardado hacia este hombre rudo, deliberadamente antipático y de quien conservo con celo unas cuantas cartas muy poco afables a mi respecto, una viva admiración. No me es posible distinguir en ellas las abruptas y a la vez sabias construcciones con las que edificaba su fidelidad a Bergson e incluso a Nietzsche, de aquel que fue uno de los médicos combatientes del* maquis *de Mont Mouchet.*

Pregunto, entonces: ¿hay en la obra de Georges Canguilhem una doctrina del sujeto? Desde ya, puede parecer inútilmente complicado plantearle a una obra de historia y epistemología una pregunta que ella esquiva en forma explícita. Admito que

esa complicación es defecto propio del filósofo. Y cito a mis garantes a comparecer. Testigos tan dispares que no es posible decidir si son testigos de moralidad o de inmoralidad.

El más sospechoso de esos testigos no es otro que Heidegger, quien, en la *Introducción a la metafísica*, declara: "Hace a la esencia de la filosofía hacer las cosas no más fáciles y ligeras, sino más difíciles y pesadas".

El menos sospechoso de esos testigos será Georges Canguilhem mismo, quien concluye así el texto sobre *la cuestión de la normalidad en la historia del pensamiento biológico*: "El autor sostiene que la función propia de la filosofía es complicar la existencia del hombre, incluyendo la existencia del historiador de ciencias".

Compliquemos pues, y, si se me permite decirlo así, compliquemos *a gusto*.

Evidentemente, no hay ninguna doctrina del sujeto en la obra de Georges Canguilhem. Constatación simple si las hay. La complicación se debe a que "sujeto", término que Canguilhem utiliza varias veces con mayúscula, el Sujeto, es de todos modos un operador convocado en puntos estratégicos de la empresa de pensamiento a la que rendimos aquí homenaje.

Todos esos puntos estratégicos están situados sin duda sobre una línea de fractura, poseen un valor sismográfico. Indican fallas, discontinuidades entre las placas tectónicas del pensamiento y lo que este prescribe en el acto. Creo distinguir tres de esas discontinuidades:

- Una, casi ontológica, que separa en la presentación natural lo viviente de lo no viviente.
- Otra, operatoria, que distingue la técnica de la ciencia.
- Y otra, principalmente ética, que articula en la medicina la dimensión del saber y la dimensión, digamos, de la proximidad.

Si lo viviente es para Canguilhem siempre en cierto modo presubjetivo, si es una disposición desde la cual arranca todo sujeto posible, entonces es impensable, a menos que se anuden con motivo de él esas tres nociones esenciales que son el centro, o la centración, la norma y el sentido. Una primera aproximación, una suerte de esquema formal o de virtualidad del sujeto, estriba en ese nudo del centro, la norma y el sentido. El nudo se formulará, por ejemplo, así: todo viviente es un centro porque constituye un medio regido por normas donde comportamientos y disposiciones adquieren sentido en relación con una necesidad.

Así concebida, la centración es óbice para que la teoría científica sustente su real bajo una descripción única y unívoca. La pluralidad de los vivientes confirma de inmediato la pluralidad de los mundos, si se entiende por mundo el lugar del sentido, y este de tal índole que alrededor de un centro se remite a normas. De aquí deriva lo que es preciso llamar un conflicto de absolutos, indicado con exactitud en el famoso texto *El viviente y su medio.*

En una primera etapa, Canguilhem absolutiza lo real bajo la forma unificada que la ciencia física le atribuye, al menos idealmente. Lo cito:

> La calificación de real solo puede convenir, en rigor, al universo absoluto, al medio universal de elementos y movimientos constatado por la ciencia y cuyo reconocimiento como tal va necesariamente acompañado de la descalificación, en cuanto ilusiones o errores vitales, de *todos* los medios propios subjetivamente centrados, incluido el del hombre.

Se observará de paso que la centración es explícitamente asociada aquí a una connotación subjetiva. El propósito no es otro, sin embargo, que exponer dicha connotación al descrédito que le inflige la absolutidad del universo científicamente determinado.

Ahora bien, inmediatamente después, tal absolutidad se ve contrariada por otra. Porque, dice Canguilhem, "el medio propio de los hombres no está situado en el medio universal como un contenido en su continente. Un centro no se resuelve en su entorno". Y, pasando de la centración al efecto de sentido, declara "la insuficiencia de toda biología que, por sumisión completa al espíritu de las ciencias físico-químicas, querría eliminar en su terreno toda consideración de sentido". Completando por último la constitución del nudo, Canguilhem pasa del sentido a la norma, y concluye:

> Un sentido, desde el punto de vista biológico y psicológico, es una apreciación de valor relacionada con una necesidad. Y una necesidad, para quien la experimenta y la vive, es un sistema de referencia irreductible y por ello absoluto.

La palabra "absoluto" no está aquí por azar, Canguilhem insiste:

> Hay un centro de referencia que podríamos llamar absoluto. El viviente es precisamente un centro de referencia.

Como se ve, tenemos que la absolutidad objetiva del medio universal se duplica en la absolutidad subjetiva de la necesidad, la cual provee su energía al trío de la centración, la norma y el sentido.

Este conflicto de absolutos hace que, según el lugar desde donde se habla, lo que es propiamente real, lo que constituye diferencia en lo real, varíe completamente.

Frente al universo absoluto, o medio universal, los medios vivientes no poseen ningún sentido que permita clasificarlos o compararlos. Como dice Canguilhem, si se adopta el punto de vista del en-sí, habrá que decir que "el medio de los valores

sensibles y técnicos del hombre no tiene en sí más realidad que el medio propio de la cochinilla o del ratón doméstico".

Si en cambio se instala uno en la configuración presubjetiva de la centración, la norma y el sentido –es completamente distinto que uno sea una cochinilla, un ratón doméstico o un ser humano–, y frente a la absolutidad de la necesidad, la realidad absoluta del medio universal es una antinaturaleza indiferente. Lo saben los Modernos, que renunciaron a la armonía de los dos absolutos. Canguilhem elogia a Fontenelle por haber sido precisamente aquel que supo dar un giro agradable a "una idea absurda y deprimente a los ojos de los Antiguos, la de una Humanidad sin destino en un Universo sin límite". Por mi parte, agregaré: precisamente por esta razón el concepto de sujeto es, ejemplarmente, un concepto moderno. Señala el conflicto de los absolutos.

Ahora bien, he aquí una vuelta de tuerca más en la complicación. Sería demasiado simple oponer lo absoluto del medio universal a la absolutidad presubjetiva de la centración viviente. Tratándose, en todo caso, del sujeto humano, está implicado en los dos términos del conflicto. Como sujeto de la ciencia es constituyente, por matemática, experimentación y técnica, del universo absoluto real del que todo centro está ausente. Como sujeto viviente, es óbice para este universo por la singularidad versátil de su medio propio, centrado, normado, significante. En consecuencia, "sujeto" viene a nombrar de algún modo, no *uno* de los términos de la discordancia de los absolutos, sino más bien el enigma de la discordancia misma.

Ahora bien, lo que concentra este enigma es precisamente el estatuto del sujeto cognoscente en las ciencias de la vida. ¿Se trata del sujeto sapiente, acorde con el universo descentrado, o del sujeto viviente, productor de normas que una necesidad absoluta viene siempre a centrar? Este interrogante motoriza la casi totalidad de los textos de Canguilhem.

Y sin duda él acaba sosteniendo que el sujeto de las ciencias de la vida está exactamente en el punto en que se ejerce el conflicto de los absolutos.

Por un lado, Canguilhem repite que el ser-viviente es la condición primera de toda ciencia de la vida. Conocemos la fórmula de la introducción a *El conocimiento de la vida*: "El pensamiento del viviente debe recibir del viviente la idea del viviente". Tal fórmula se prolonga en la comprobación de que para hacer matemáticas basta con ser un ángel, pero que para hacer biología "necesitamos a veces sentirnos animales". Si la singularidad presubjetiva de la centración se propone al conocimiento, es porque la tenemos en común. Esto hace que el viviente, a diferencia del objeto de la física, se resista a toda constitución trascendental. De manera más general, como lo dice Canguilhem en *El concepto y la vida*, hay, desde el momento en que se toma en cuenta al viviente, "una resistencia de la cosa, no al conocimiento, sino a una teoría del conocimiento que procede del conocimiento a la cosa". Ahora bien, en la materia, proceder a partir de la cosa es colocarse en el punto de su absolutidad, o sea, a partir de la centración y del sentido. Canguilhem no cederá jamás sobre este punto, y en *La cuestión de la normalidad en la historia del pensamiento biológico*, sigue afirmando: "La interrogación sobre el sentido vital de estos comportamientos o de estas normas, aunque no dependa directamente de la física y la química, forma parte también de la biología". En este sentido delimitado, hay necesariamente una dimensión subjetiva de la biología.

Por otro lado, sin embargo, sometida al ideal de la ciencia, la biología participa de una ruptura con la centración y la singularidad del medio. Se conecta con la "neutralidad" que rige los conceptos del medio universal. Por lo tanto, es también a-subjetiva. La ciencia es, por cierto, una actividad normada, o, dice Canguilhem en su texto sobre *El objeto de la*

historia de las ciencias, una actividad "axiológica". El nombre de esta actividad es, agrega, "búsqueda de la verdad". Pero la "búsqueda de la verdad" ¿depende de la absolutidad de la necesidad viviente? La norma que rige la búsqueda de la verdad, ¿no es tan solo prolongación de las normas vitales que centran al sujeto de la necesidad? Esto es algo que solo podría establecerse en el marco de una doctrina del sujeto, por lo que en consecuencia nos encontramos en un aprieto.

Todo indica, finalmente, que la ciencia, y hasta, en términos más generales, la acción humana informada por ella, no podría ser pensada en el estricto marco natural propuesto por el nudo de la centración, la norma y el sentido. A propósito de un texto de Adam Smith sobre las religiones politeístas, Canguilhem celebra "la profundidad exenta de ostentación del comentario según el cual el hombre solo se ve llevado a forjarse una sobrenaturaleza en la medida en que su acción constituye, en el seno de la naturaleza, una contra-naturaleza". El sujeto, al menos el sujeto humano, ¿sería entonces aquello que excede en la ilusión sobrenatural la contra-naturaleza de su acto? Indudablemente, se debe pensar aquí que en todo caso el sujeto del saber biológico trata de la discordancia entre su operación y su objeto, entre naturaleza y contra-naturaleza, y finalmente de la discordancia entre los absolutos. Por lo cual no puede reducírselo ni al viviente ni al docto.

Lo que quiere también decir, y aludo aquí a la segunda gran discontinuidad en la que se convoca de algún modo a la palabra "sujeto", que este sujeto no es ni técnico ni científico. Pues Canguilhem, en la filiación bergsoniana, suele presentar la técnica como una continuación del efecto de las normas vitales. Pese a que la ciencia excede los límites de la centración. Es así como en el artículo "Máquina y organismo", escribe esto:

> La solución que hemos procurado fundamentar tiene la ventaja de mostrar al hombre en continuidad con la vida a través de la técnica, antes de insistir en la ruptura a través de la ciencia, cuya responsabilidad él asume.

Propongo decir que el sujeto, en el punto en que estamos a su respecto, nombra en vacío la articulación de una continuidad natural y de una discontinuidad contranatural, proyectada ella misma en el complejo de la técnica y la ciencia, y donde se realiza un conflicto de absolutidades.

La consideración de la medicina viene una vez más a saturar o a complicar este enunciado provisorio. Si hay un tema particularmente constante en la obra de Canguilhem, es la irreductibilidad de la medicina a lo que se presenta en ella como cientificidad eficaz. En 1951, declara con firmeza que "el acto médico-quirúrgico no es un acto científico, pues el hombre enfermo que se confía a la conciencia más aún que a la ciencia de su médico no es solamente un problema fisiológico a resolver, es sobre todo un desamparo a socorrer". En 1978, el recurso a las connotaciones subjetivas se generaliza:

> El enfermo es un Sujeto capaz de expresión que se reconoce como Sujeto en todo lo que no puede designar más que con posesivos: su dolor y la representación que se forma de este, su angustia, sus esperanzas y sus sueños. Por más que, frente a la racionalidad, podríamos descubrir en todas estas posesiones otras tantas ilusiones, lo cierto es que el poder de ilusión debe ser reconocido en su autenticidad. Es objetivo reconocer que el poder de ilusión no está en la capacidad de un objeto. [...] Es imposible anular en la objetividad del saber médico la subjetividad de la experiencia vivida por el enfermo. [...] Esta protesta de existencia merece ser escuchada, aun cuando oponga a la racionalidad de un juicio bien fundado el límite de una suerte de techo imposible de traspasar.

En el primer texto, el desamparo invocado reenvía al hecho de que la centración subjetiva está dada fatalmente en el campo de acción del médico. En el segundo, el sujeto es aquello que posee capacidad de ilusión, gracias a lo cual se sustrae a cualquier proceso de pura objetivación. Aquí es decisiva la capacidad de ilusión y de error como prueba del sujeto. Ella nos recuerda que, comentando la doctrina del fetichismo en Auguste Comte, Canguilhem propone esta fórmula: "En el comienzo era la Ficción". Lo que comienza en el mundo de la ficción es la resistencia del sujeto humano a dejar que se destruya lo absoluto de su centración. La medicina tiene que poder dialogar, a través de sus propios relatos y no solo de su saber, con la ficción en la que el sujeto enuncia esa resistencia.

El tema del sujeto teje finalmente una triple determinación negativa:

- La centración, que es lo absoluto del viviente, pone obstáculo al desenvolvimiento objetivo de un universo absoluto.
- El sentido, que transita por la suposición de normas, pone obstáculo a la consumación de una biología íntegramente reducida a lo físico-químico.
- Por último, la ficción pone obstáculo a un tratamiento del desamparo del viviente por parte del puro saber.

Se podría transcribir esta egología negativa en un calco de la famosa definición de la vida por Bichat, fórmula que Canguilhem cita con gran frecuencia. Se diría entonces: "El sujeto es el conjunto de las funciones que se resisten a la objetivación". Sin embargo, acto seguido debería agregarse que no se trata aquí de algo inefable. Existe claramente para Canguilhem una disciplina de pensamiento que hace suyo el dispositivo de tales funciones de resistencia. Esa disciplina de pensamiento es la filosofía.

El interrogante pasa a ser entonces: ¿desde qué sesgo filosófico preferencial encara Canguilhem este tema del

sujeto, tema que la epistemología y la historia señalan solo de manera indirecta?

En lo que atañe al sujeto del conocimiento, o sujeto de la ciencia, me parece que el mejor punto de partida está en un texto muy escueto y completo en el que Canguilhem trata sobre las reservas o interrogantes que suscitan en él ciertos desarrollos de Bachelard. Veamos los fragmentos más importantes de ese texto:

> Bachelard continúa utilizando la psicología para exponer un racionalismo de tipo axiológico [...]. El Sujeto dividido cuya estructura él presenta no está dividido sino porque es Sujeto axiológico. "Todo valor divide al sujeto que valoriza". Ahora bien, si podemos admitir los conceptos de psiquismo normativo y de psicología normativa, ¿no tenemos motivo para sorprendernos ante el de "psicologismo de normalización"? [...] En todo caso, no se le negará a Bachelard una completa lucidez en cuanto a la dificultad para construir de punta a punta el vocabulario de una epistemología racionalista sin hacer referencia a una ontología de la razón o a una teoría trascendental de las categorías.

Canguilhem sostiene aquí firmemente, así sea contra Bachelard, que la doctrina del sujeto que afirma la objetividad de la ciencia no puede ser psicológica. Canguilhem no dejó de sostener este axioma antipsicologista con, en el fondo, el mismo vigor que el primer Husserl, aunque con una intención completamente distinta. Le parece que Bachelard, cuando trata la cuestión crucial de las normas, no se separa lo suficiente de un psicologismo mejorado.

Pero está claro que no por ello le convendría a Canguilhem una solución de tipo trascendental. Le conviene tanto menos cuanto que, a su entender, la biología moderna confirma una de sus más antiguas intuiciones: en el conocimiento de la vida los a priori no están del lado del sujeto, sino del lado del objeto,

o de la cosa. El viviente prescribe el pensamiento del viviente, y Canguilhem, en *El concepto y la vida*, opone explícitamente esto a la suposición de un sujeto trascendental cuando escribe: "No es porque soy sujeto, en el sentido trascendental del término, sino porque soy viviente, por lo que debo buscar en la vida la referencia de la vida". Y, comentando el descubrimiento del código genético, auténtico logos inscripto en la combinatoria química, concluye: "Definir la vida como un sentido inscripto en la materia es admitir la existencia de un a priori objetivo, de un a priori propiamente material y no ya solamente formal". Donde se advierte que el sentido mismo, categoría mayor de la centración subjetiva, trabaja contra la hipótesis de un sujeto trascendental.

Por último, Canguilhem parece rechazar también un sujeto extraído de lo que él llama ontología de la razón, ya sea un sujeto separado del área de las Ideas como en Platón, o coextensivo a una cosa pensante como en Descartes. Lo cual no puede sorprender, puesto que tales sujetos, más que tratar el conflicto de absolutos, tienden a concertar por la fuerza al sujeto centrado con la absolutidad del universo, cerrándose así el camino de un pensamiento adecuado del viviente.

Ese sujeto, ni psicológico ni trascendental ni sustancial, ¿qué puede ser entonces positivamente si su efecto visible es por entero sustractivo o de resistencia a la objetivación? Canguilhem, con la discreción filosófica que es en él una suerte de ética del decir, sugiere, a mi entender, dos pistas.

En el texto sobre Galileo, Canguilhem reanuda el juicio contra el científico y termina absolviéndolo. ¿Por qué? Porque, a su entender, Galileo tuvo razón cuando, a falta de pruebas actualizables de sus hipótesis, invocó el porvenir infinito de su validación. Tendríamos aquí una dimensión capital del sujeto del saber: su historicidad. Una vez iniciada la posición singular de este sujeto, hace a su esencia suponerse infinito tanto en su regla como en sus efectos. Cito:

> Galileo asumía para sí, en su existencia de hombre, una tarea infinita de medida y coordinación de experiencias que demanda el tiempo de la humanidad como sujeto infinito del saber.

Si el sujeto de la ciencia puede poseer simultáneamente los rasgos de dos absolutos conflictivos, esto es, su centración viviente y el ideal neutro del medio universal, es porque en cada caso singular se deja representar como cautivo de una tarea infinita. Esta tarea trabaja precisamente en el espacio entre los dos absolutos. Ella releva la singularidad del viviente por la historia infinita de la consecuencia de sus actos y pensamientos. "Humanidad" es entonces el nombre genérico de todo sujeto viviente singular, por lo mismo que se asienta en la historia de las verdades.

La otra pista concierne a la naturaleza de la tarea en sí, proseguida bajo la suposición de un sujeto infinito del saber. Encontramos aquí lo que, después del de centro, es a mi juicio el concepto tal vez más importante de Canguilhem: el de desplazamiento. El texto más desarrollado alrededor de este concepto es el siguiente, tomado de *El concepto y la vida*:

> El hombre se equivoca cuando no se sitúa en el lugar adecuado para recoger cierta información que está buscando. Pero asimismo, solo a fuerza de desplazarse recoge información, o desplazando mediante todo tipo de técnicas [...] los objetos unos con relación a los otros, y el conjunto con relación a él. Así pues, el conocimiento es una búsqueda inquieta de la mayor cantidad y mayor variedad de informaciones. Por consiguiente, ser sujeto del conocimiento, si el a priori está en las cosas, si el concepto está en la vida, es solamente quedar insatisfecho con el sentido encontrado. La subjetividad es entonces únicamente la insatisfacción. Sin embargo, tal vez está aquí la vida misma. La biología contemporánea, leída de cierta manera, es de algún modo una filosofía de la vida.

Como se ve, el desplazamiento, llamado con anterioridad errancia, es lo que se supone de subjetividad libre en el principio de todo conocimiento, incluido el error. Esta libertad se anuncia como insatisfacción de un sentido. Ella es la energía viviente que inviste la verdad como trayecto. Pues una verdad se obtiene en un desplazamiento constante de las situaciones, desplazamiento que en mi propio lenguaje he denominado régimen de las investigaciones. Y es claramente en el transcurso de las investigaciones o, para Canguilhem, en la libertad de los desplazamientos, donde trabajan las verdades sucesivas.

No estoy usando la palabra "libertad" a la ligera. En el artículo sobre lo normal y lo patológico, Canguilhem declara:

> La norma, en materia de psiquismo humano, es la reivindicación y el uso de la libertad como poder de revisión y de institución de las normas, reivindicación que implica normalmente el riesgo de locura.

Ahora bien, este poder de revisión de las normas tiene por método obligado el desplazamiento, de modo que el uso de la libertad está regido en última instancia por las reglas que autorizan o restringen el recorrido de los posibles y de las experiencias.

No es indiferente, por cierto, el hecho de que la alegación de "locura" no constituya en ningún caso para Canguilhem un motivo admisible para codificar estrechamente todo lo que se desplaza o quiere desplazarse. Se juega en esto la verdad.

En el fondo, el desplazamiento es siempre una actividad del viviente, puesto que se realiza siempre desde el interior de la centración normativa, o arrastra consigo la exigencia de un desplazamiento del centro, que es también una convolución del sentido. Pero la infinidad de desplazamientos aproxima asimismo la realidad absoluta descentrada, precisamente por-

que supone como sujeto, además del sujeto viviente, y por el sujeto viviente, un sujeto libre de desplazarse, es decir, un sujeto historizado en el verdadero sentido del término. Y un sujeto semejante a su vez no renuncia a la ficción, todo lo contrario. Porque, como escribe Canguilhem en su texto sobre la *Historia de las ciencias de la vida desde Darwin*:

> La constitución ficticia de un devenir posible no está hecha para discutirle al pasado la realidad de su curso. Muy por el contrario, ella pone de relieve su verdadero carácter histórico, en relación con la responsabilidad de los hombres, se trate de los científicos o de los políticos; ella purga al relato histórico de todo cuanto pudiera parecerse a un dictado de la Fatalidad.

Así pues, el sujeto es finalmente tres cosas: bajo el nombre de humanidad, él expone la singularidad en el devenir infinito de las verdades; bajo el nombre de conocimiento, él resquebraja la plenitud neutra del universo a causa de la insatisfacción innata del viviente; bajo el nombre de ficción, él se sustrae a la tentación de lo fatal. Esa humanidad cognitiva y ficticia es primero, y ante todo, libertad del desplazamiento, libertad de ir y venir.

Para Canguilhem, hay sujeto, y esta será mi conclusión, en la medida en que existe en el universo un viviente tal que, insatisfecho del sentido y apto para desplazar las configuraciones de su objetividad, aparece siempre, en el orden de la vida y en el equívoco del adjetivo, como un viviente un tanto *desplazado.*

El sujeto supuesto cristiano[1] de Paul Ricœur[2]

Con motivo de la publicación del gran libro de Ricœur, La memoria, la historia, el olvido, *la Universidad París 8 organizó en octubre de 2001 un encuentro para su discusión, al que me sumé de buen grado. En los años cincuenta me iniciaba yo en Husserl gracias a la traducción de las* Ideen *propuesta por Ricœur. En el año de mis oposiciones, él formó parte del jurado. A mediados de los sesenta participé con él en emisiones televisivas de filosofía. Aunque un tanto violentos, los ataques de mi colega Michel Tort contra su libro* De l'interprétation,[3] *ampliamente consagrado a Freud y al psicoanálisis, me habían parecido justos; nosotros, en efecto, como lacanianos, no podíamos tolerar que se llevase esta disciplina al campo de la hermenéutica interpretativa. En el fondo, aun admirando la fuerza y claridad de las exégesis y construcciones de*

[1] Alusión a la célebre conceptualización lacaniana sobre el *sujet supposé savoir*, traducido por lo general al castellano como "sujeto supuesto saber". [N. de la T.]

[2] En torno a Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Le Seuil, 2000. [Hay edición en castellano: *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004].

[3] Hay edición en castellano: *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI-México, 1999. [N. de la T.]

Ricœur, sabíamos ya que participaban de lo que Dominique Janicaud iba a llamar posteriormente, en un severo libro, "el viraje teológico de la fenomenología". Leí con máxima atención el texto de Ricœur y encontré en él, entre líneas, en los detalles más activos del pensamiento, una visión militante del sujeto cristiano. Ricœur quedó escandalizado por esta lectura, la calificó de "inquisición" y nunca me la perdonó.

El discurso de Ricœur, siempre afable y caracterizado por una infinita paciencia e incluso por una suerte de cortesía académica, no deja de ser por ello, en términos generales, un discurso combatiente y lindante con las más ardorosas polémicas. En cualquier caso, lindante con aquellas que dividen lo que sumariamente podemos llamar campo "consensual", o sea, el que ratifica sin discusión los valores conjuntos de la democracia representativa y del humanismo jurídico.

¿Cuál es la estrategia de Ricœur respecto de la memoria y de la historia? Se trata, en verdad, de sustraer la historia a lo que se ha convenido en llamar "el deber de memoria". ¿Qué encubre en los hechos este "deber"?: la irreductibilidad del exterminio de los judíos en Europa (versión estricta) o de los campos "totalitarios" (versión amplia) a cualquier concepción racional ordinaria del relato histórico, y en consecuencia la sumisión de la disciplina histórica a una norma transhistórica. No cabe duda de que la idea de esta sumisión no es nueva. Es conocido el uso que hace de ella, por ejemplo, Bossuet. La novedad está en que la norma que rige el "deber de memoria" no tiene por sí misma un carácter providencial, como sí sucede en los historiadores cristianos tradicionales. Este "deber" subordina la historia a una exigencia ética que se origina, no en una teoría de la salvación, sino en una ocurrencia del Mal. Puede decirse también que el "deber de memoria" debe dejar infinitamente abierta una herida esencial en la urdimbre de la historia, contradiciendo así el mensaje evangélico de la

redención, según el cual un acontecimiento radical (la llegada del Hijo) habría *sellado* para siempre el destino de la humanidad. Esta es la razón por la que la disputa integra necesariamente un tercer término: el olvido, como correlato dialéctico del perdón. El "deber de memoria" prohíbe el olvido, cuya posibilidad absoluta, nuestra potencia de juicio, es abierta al contrario por la redención cristiana y ello con independencia del escándalo, incluido el de la matanza de los Inocentes, que no es nada comparado con lo infinito del sacrificio por nuestros pecados, consentido por Cristo.

Dicho sumariamente, y hasta siendo bruscos: sin que el desafío esté precisado, apostando a respetar sin titubeos el marco de las reglas que la discusión académica debe cumplir, lo que Ricœur intenta obtener en realidad por los sofisticados medios del análisis conceptual es nada menos que una victoria. La victoria de la visión cristiana del sujeto histórico contra la que hoy se impone cada vez más y que es de proveniencia principalmente, pero no únicamente, judía. De un lado, un acontecimiento salvador parte en dos la historia del mundo y autoriza, desde el punto mismo de la soberanía del relato, que nada suceda que esté sustraído por principio al perdón, a la remisión de los pecados, a la absolución de los crímenes, al olvido ético. Del otro, una Ley inmemorial, de la que algunos piensan que un pueblo es su depositario, autoriza el juicio absoluto y la memoria eterna del crimen –la masacre industrial– mediante el cual los nazis (versión estricta) y también los estalinistas (versión amplia) intentaron erradicar poblaciones enteras tenidas por indignas de vivir frente a un proyecto prometeico y perverso de fundación de un "hombre nuevo".

Supongamos que pertenecemos, como es el caso de todo filósofo instalado en el *consenso* democrático, a una tradición espiritual que pretende fundar el humanismo jurídico impuesto por dicho *consenso*. Hay que elegir entonces entre el sujeto de la

Ley, que se enfrenta con una tradición persecutoria, y el sujeto de la fe, al que un acontecimiento sacrificial abre el camino de la salvación. Y como la época, crepuscular, está condenada a la inversión histórica y al comercio del pasado, el campo de batalla es la disciplina historiadora.

Sostendremos, pues, que el gran libro de Ricœur, sutil y erudito, no es menos la forma amortiguada de una especie de guerra abstracta que compromete, mediante el control de la práctica historiadora, la dirección espiritual del campo "democrático".

Para nosotros, que no nos reivindicamos ni de ese campo ni de cualquiera de sus componentes, el análisis objetivo de lo que allí sucede es empero de gran importancia. Y más aún por cuanto cierto trabajo de esclarecimiento se impone: lo que acabamos de afirmar no lo es en esos términos por Ricœur, ni por quienes le responden. Como siempre que se encuentra uno en las fronteras de la ideología y de las opciones coyunturales, la apuesta verdadera de la polémica está oculta. Incluso se puede decir que, como Descartes, Ricœur avanza enmascarado; aunque indudablemente haya que invertir las significaciones respectivas, religiosa o descreída, del rostro y la máscara.

Así las cosas, nuestro trabajo de lectura consiste en mostrar dónde y cómo entra en escena, sin que su nombre sea pronunciado nunca, lo que llamaremos el sujeto cristiano.

La tentativa

Para construir la independencia de la historia respecto de la memoria, Ricœur pretende suprimir cualquier referencia a operadores capaces de *forzar* la unidad de ambos términos. De ahí que declare explícitamente no presuponer ni un sujeto psicológico identificable que portaría como tal una

"memoria", ni un actor determinado (clase, raza, nación...) que sería por destino el sujeto de la Historia.

Podemos decir que Ricœur practica una suerte de εωοχη, o más bien de entrada en escena diferida, de todo lo que podría ser, no como, en Husserl, la tesis de la existencia exterior de un objeto, sino más bien de lo que, en la escena de la dialéctica entre historia y memoria, se presentaría como una tesis de *identificación* de un sujeto.

Arribar al motivo del sujeto *lo más tarde posible* constituye un punto capital de la estrategia de Ricœur. Del mismo modo en que, diremos nosotros, Dios se tomó, frente a la historia de los hombres y sus pecados, todo su tiempo para organizar la llegada redentora de Su hijo.

En realidad, el momento del sujeto es despachado hacia el final del libro, cuando se trata de abordar la cuestión delicada, pero conclusiva, del perdón. Es decir, observémoslo, en el momento en que conviene –sin lo cual todo perdón es imposible– *separar* la identidad subjetiva esencial del acto criminal atribuible a esa subjetividad.

Este asunto de la separación entre la identidad del actuante y la índole criminal del acto es, como salta a la vista, crucial. ¿Qué significa, efectivamente, que el acontecimiento salvador haya tenido lugar sino que en lo sucesivo nuestra naturaleza subjetiva ya no es intrínsecamente pecadora y que, por lo tanto, es siempre virtualmente separable de sus actos más viles?

Pero, una vez más, no es así como habla Ricœur. Solo al final, para autorizar el perdón y abrir la senda hacia el olvido, introducirá con elegancia el tema de la separación posible de una identidad subjetiva. La elegancia llega al punto de no presentar ese fin sino como un "epílogo", el cual se centra en una dificultad ("El perdón difícil") y acaba con... inacabamiento. Véanse las últimas líneas: "Bajo la historia, la memoria y el olvido. Bajo la memoria y el olvido, la vida. Pero escribir la vida es otra historia. Inacabamiento".

El epílogo ocupa sesenta y cinco páginas sobre casi setecientas... ¡Qué elegancia, de veras! La del fin político, que sabe que el texto capital, el que va a decidir realmente la división de las voces y la orientación del Partido, se encuentra, no en el gran informe expresado en lengua de aparato y referido a "la situación actual y nuestras tareas", que todo el mundo aplaude, sino en una breve y secundaria moción concerniente a la elección del tesorero adjunto.

"Escribir la vida es otra historia"... Pero "la vida", en Ricœur, la vida del sujeto redimido, es precisamente aquello a lo cual usted ha *destinado* silenciosamente las larguísimas y exquisitas discusiones acerca de la fenomenología de la memoria, del estatuto del archivo o del ser-en-el-tiempo. Y esa es precisamente la razón por la cual durante seiscientas páginas, el sujeto, sea de la memoria o de la historia, queda indeterminado. En efecto, *casi* hasta el final, la identidad no es separable ni identificable. Es una *hipótesis de atribución*: aquello de lo cual podrían ser dichas las operaciones de la memoria y las proposiciones históricas. Y como es posible –nos dice Ricœur– atenerse a este "podrían", se describirán esas operaciones y esas proposiciones sin tener que suponer un sujeto identificable. Se trata cabalmente el εωοχη del que hablé con anterioridad, lo que Ricœur denomina a su vez "reserva de atribución".

Tal es la tentativa que despliega este bello y vasto libro: reglar "objetivamente", por la gracia de una reserva de atribución, el examen de los regímenes de la memoria y de las proposiciones de la historia de tal manera que el sujeto no entre en escena sino en el momento –crucial– de la correlación entre olvido y perdón. Entonces ese sujeto, por más anónimo que sea, no tiene ninguna posibilidad de escapar a su sobredeterminación cristiana.

El método

Podemos llamar "método" a lo que autoriza la "objetividad" de las seiscientas primeras páginas del libro. O sea, a las operaciones mediante las cuales se nos propone pasar "bajo" la memoria o "bajo" la historia para no tener que suponer o identificar un sujeto filosóficamente reconocible.

Está claro que hay en el libro tres operaciones fundamentales: la atribución, la proposición y la desligadura. Dicho esto, solo las dos primeras son metódicas. La tercera, como veremos, es apologética.

1. La atribución. Consiste en afirmar que los procesos de la memoria son objetivamente inteligibles sin tener que suponer un sujeto. Con ese fin, se articulará el núcleo del problema –la presencia de la ausencia– sobre una ontología del tiempo de estilo heideggeriano.

Solo en un segundo tiempo, una vez despejado ese núcleo "puro" de inteligibilidad, los procesos de la memoria son *atribuibles* a tal o cual tipo de sujeto. Y precisamente porque esta atribución se rechaza en un segundo tiempo es posible sostener la puesta en reserva en un tiempo primero.

En el fondo, los procesos de la memoria se dejan pensar como predicados que somos libres de atribuir luego a ciertos tipos subjetivos.

Ricœur puede entablar entonces una larga discusión acerca de los tipos posibles de sujeto al que le es atribuible esa clase de predicado "memorial"; y distingue, de manera bien clásica, tres: el yo, los colectivos, los allegados. O sea, los datos de la historia (los colectivos) encuadrados por el díptico fundamental del yo y el otro, del alma y el prójimo. Lo cual va en el sentido de san Pablo: la pertenencia al colectivo es idealmente segunda respecto de aquello que regla la caridad: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". Agreguemos: ni te acordarás

de él. Se prepara aquí, entre líneas, la subordinación de la memoria como suposición de un imperativo colectivo al espacio salvador del perdón que un yo concede a otros.

La otra cara de la reserva de atribución es la movilidad de esta atribución entre los tres tipos mencionados. Llamemos la atención sobre las reglas de esa movilidad tal como Ricœur las encuentra en Strawson:

> Es propio de estos predicados, puesto que son atribuibles a sí mismos, poder ser atribuidos a otro distinto de sí. Esta movilidad de la atribución implica tres proposiciones distintas: 1) que la atribución puede suspenderse o realizarse, 2) que estos predicados conservan el mismo sentido en las dos situaciones de atribución distintas, 3) que esta atribución múltiple preserva la disimetría entre adscripción[4] a sí mismo y adscripción al otro (fr. p. 151; cast. p. 164).

A despecho de la cláusula final de disimetría, y tratándose de la atribución, el par que forman su reserva y su movilidad parece condenar cualquier *singularidad* de los procesos memoriales. Un recuerdo en cierto modo *probado* ¿no es justamente aquel en el que la reserva de atribución es imposible? ¿No está en juego aquí, contra su tratamiento puramente predicativo, todo lo real de la memoria como punto de almohadillado [*point de capiton*] entre un sujeto inevacuable y aquello que, por haber sucedido, lo constituyó en el tiempo? Cuando Strawson y Ricœur dicen que los predicados memoriales deben "conservar el mismo sentido en dos situaciones de atribución distintas", ignoran deliberadamente que la pregunta

[4] En el original francés de este libro se lee *ascription*, término inglés utilizado por Strawson y cuyo correspondiente francés es *adscription*. En la versión castellana citada se lee en cambio *adscription*. [N. de la T.]

capital dirigida a un recuerdo no es la de su sentido, sino la de su verdad. Y que, a diferencia del sentido, una verdad no podría predicarse en forma idéntica de dos sujetos distintos.

Así pues, la hipótesis que debemos postular es que la atribución constituye un operador *ad hoc* dirigido a otorgar a la memoria tan solo un estatus predicativo, reservando la singularidad subjetiva para la economía de la salvación.

2. La proposición. Ella da sostén a la operación fundamental de la representación histórica. El axioma de uso de la proposición es formulado muchas veces, por ejemplo en la página 227 (cast. p. 233):

> El hecho no es el acontecimiento, devuelto a su vez a la vida de una conciencia testigo, sino el contenido de un enunciado que intenta representarlo.

Es visible cómo intenta Ricœur tomar una vía media. Él se opone a la confusión entre el hecho histórico y un acontecimiento real rememorado. Pero se opone otro tanto a la disolución del hecho en la retórica normativa o en las leyes de la ficción. Si, como piensa Michelet, la historia es "resurrección integral del pasado", habrá confusión entre historia y memoria. Pero si, como piensan los nominalistas, la historia es estrictamente coextensiva al relato, sin que nada real se represente en este, nunca se podrá certificar acontecimiento histórico alguno. En particular, agregaré yo (pero no Ricœur), el acontecimiento-Cristo no diferirá en nada del efecto de un régimen de discurso entre otros. Y por eso todo cuanto se pueda suponer de real estará librado a los caprichos de la memoria.

De hecho, la vía media de Ricœur apunta obstinadamente a preservar los derechos de la historia contra la memoria, sin tener que suponer, en este estadio de la investigación,

un sujeto histórico. De ahí una suerte de positivismo de la representación que es, sin duda, la parte más arriesgada de su propuesta.

En efecto, ¿qué quiere decir que la historia es un conjunto de proposiciones?: que debe escribirse "el hecho de que esto o aquello ha ocurrido", y no directamente "esto o aquello". Esto es lo que autoriza a hablar de la verdad en historia no como verdad de un hecho, lo cual no quiere decir nada, sino como verdad de una proposición.

Positivismo, en el sentido de que al final todo se juega en la adecuación entre el propósito significante de una proposición y un referente factual.

Ahora bien, ¿puede una proposición representar sin implicar en la representación una adherencia subjetiva a la proposición como tal? ¿Es realmente posible eludir una máxima que podríamos tomar de Lacan según la cual una proposición no representa un contenido histórico *sino para un sujeto*?

Esta es, a todas luces, la clave del enorme pasaje sobre "la representación historiadora" –entre las páginas 302 y 372 (cast. pp. 307-370)– que por sí solo merecería un examen técnico minucioso. Volvemos a cruzarnos aquí con Lacan, por lo mismo que la capacidad de la proposición para mantenerse "ahí" donde existió el hecho histórico es bautizada como "lugartenencia" [*lieutenance*], haciendo eco a la doctrina psicoanalítica del "lugarteniente" [*tenant lieu*] de la representación inconsciente. Se comprueba no obstante que Ricœur acaba por declararse vencido al hablar lisa y llanamente de un "enigma", que él describe como el enigma de una "refiguración". En definitiva, es propio del ser de la historia el que se la pueda representar en forma de proposiciones. El enigma lo es por naturaleza y debe volcárselo, nos dice Ricœur, del lado de una ontología del ser histórico: el ser histórico es ese al que le puede ocurrir, enigmáticamente, que se lo refigure como tal en proposiciones.

Habría, nos parece, otro modo de resolver el enigma distinto de la virtud un tanto dormitiva del opio histórico. Habría que suponer que la proposición histórica solo es tal por tener que figurar el hecho *para un sujeto en el presente.* Por lo tanto, no habría *una* representación histórica, sino una pertenencia común originariamente distribuida según tipos subjetivos inmediatamente activos. Lo cual no significa que no haya ningún real histórico, todo lo contrario. Sino que este real solo se probaría como representación en un campo en el que todo devenir-representado (toda lugartenencia, si se quiere) afronta un múltiple.

Se lo puede decir de manera más simple: la historia está cabalmente representada en proposiciones. Pero la génesis y el destino de estas proposiciones están subordinados a la multiplicidad, en el presente, de los sujetos *políticos.*

Ricœur no acepta esta subordinación porque quiere conservar al servicio de sus fines propios la existencia unívoca de ciertas representaciones historiadoras. Y tampoco acepta la adherencia subjetiva a las representaciones como fenómeno constitutivo, pues desea maquinar la entrada en escena del sujeto solamente cuando la identidad de este sujeto sea prácticamente obligatoria.

3. A lo cual va a contribuir la tercera gran operación de su dispositivo: la desligadura.

Mientras que todo el esfuerzo de Ricœur, con las operaciones de atribución y proposición, es salvaguardar una especie de objetividad fenomenológica por el lado de la memoria y una objetividad "narrativa" por el de la historia, sin autorizar la confusión entre ambas, la operación de desligadura apunta a organizar el perdón –y el olvido– en un elemento subjetivo totalmente nuevo. Teníamos hasta ahora predicados temporalizados cuya atribución se hallaba en suspenso. Tenemos ahora todo un nuevo registro, el del poder y la posibilidad. La

identidad, hasta aquí en suspenso, prueba ser inhallable del lado de la sustancia, o del soporte, y de los predicados que se le atribuyen. Toda identidad subjetiva es la relación de una capacidad con sus posibles.

¿No es esto, en un sentido, lo que sugeríamos al decir que memoria e historia no se dejan activar sino desde un sujeto en el presente? ¿No debe comprenderse que, finalmente, la historia misma es una representación suspendida de las nuevas posibilidades que un sujeto inscribe en la convocación del pasado? Cuando más cerca me siento del autor es, a todas luces, en el momento en que maquina, a través de la desligadura, la entrada en escena de una identidad subjetiva flexible y activa. Sin por ello poder alcanzarlo.

Desligadura y redención: el sujeto cristiano

El camino seguido por Ricœur evita considerar la historia desde el punto de la política, pues su objetivo es confiar a la moral, si no el relato, al menos su juicio. Digamos que su punto de partida es una cuestión jurídica en sentido amplio: ¿es posible separar un acto criminal de la identidad del culpable? Por ejemplo, ¿se puede separar el exterminio de los judíos europeos del grupo nazi, o del pueblo alemán, o incluso de tal o cual verdugo identificado? Hemos visto que era posible separar las atribuciones del proceso de la memoria y las proposiciones representativas de la historia de cualquier sujeto preconstituido. Pero cuando se trata de la culpabilidad se requiere un sujeto, *justamente en tanto sujeto cuyo ser es por entero la culpabilidad o la inocencia.* Dicho de otra manera: la cuestión del sujeto, de su identidad y de la separabilidad de esta identidad, solo surge –en buena lógica poskantiana– con el juicio moral.

Para ser más precisos, solo una *tercera* separación, después de la que concierne a la memoria y de la que concierne a la

historia, convoca *previamente* al motivo de la identidad subjetiva: la separación entre la identidad de un sujeto y la calificación moral o jurídica de su acto. Esta separación es la que se cumple en el perdón, y su operación es la desligadura.

Estas páginas tituladas justamente "Desligar al agente de su acto", y que proponen "un acto de desligadura", exponen, en mi opinión, el sentido último de todo el libro.

No es indiferente que transiten por una disputa con Jacques Derrida. Disputa muy breve, pero incisiva, y muy diferente de las pacíficas disidencias expuestas contra universitarios norteamericanos acerca del relato histórico, o incluso de la afable evocación de las posturas de Jankélévitch sobre la cuestión del perdón otorgado, o inotorgable, a los alemanes. Encontramos aquí, como en un relámpago, al adversario verdadero, a la otra virtualidad espiritual del campo democrático.

Jacques Derrida, en un texto de 1999 titulado *El siglo y el perdón*, y en conformidad con su ontología de la diferencia, destaca que si se separa al culpable de su acto se perdona a un sujeto distinto del que cometió el acto. Es decir que la operación de "desligadura" propia de Ricœur hace que, a juicio de Derrida, "no es ya *al culpable como tal* a quien se perdona".

Ricœur responde, como es de esperar, con una doctrina de los posibles de procedencia aristotélica. Está el acto, eso es indudable, pero el acto no agota lo que el sujeto es en potencia o aquello de lo que es capaz. Sin embargo, la identidad del sujeto reside precisamente en esta capacidad. Y esta es la razón por la que Ricœur rechaza finalmente la objeción de Derrida: el sujeto al que se perdona es cabalmente, dice, "el mismo, pero potencialmente otro, y no un otro determinado".

En realidad, es preciso comprometerse en un desacoplamiento más radical aún que el del acto y la potencia. En la potencia misma de actuar es preciso distinguir entre la

capacidad y la efectuación. Aquí se encuentra el verdadero fundamento de la desligadura:

> Esta disociación íntima significa que la capacidad de compromiso del sujeto moral no es agotada por sus diversas inscripciones en el curso del mundo. Tal disociación expresa un acto de fe, un crédito otorgado a los recursos de regeneración del sí (fr. p. 638; cast. p. 628).

Se percibe la fuerza del gesto, como se lee su proveniencia: hay una disimetría fundamental entre la capacidad y el acto, entre efectuaciones criminales, abominables incluso, y el crédito que se puede otorgar a las posibilidades de redención subjetiva.

Bajo el signo del perdón, el culpable sería tenido por culpable de otra cosa distinta de sus delitos y de sus faltas. Sería devuelto a su capacidad de obrar; y su acción, a la de continuar. Es esta capacidad la que se proclamaría en los pequeños actos de consideración en los que reconocimos el *incognito* del perdón representado en la escena pública. Finalmente, es de esta capacidad restaurada de la que se apoderaría la promesa que proyecta la acción hacia el porvenir. La fórmula de esta palabra liberadora, abandonada a la desnudez de su enunciación, sería: vales más que tus actos (fr. p. 642; cast. p. 632).

Justamente, ¿cómo podría ser de otro modo *para un cristiano*? Si la economía moral de un sujeto no reside en la potencia de actuar, y si no es esta potencia misma la relevada por el sacrificio del Dios, ¿qué valor tiene el inmenso perdón concedido a la humanidad genérica por el Redentor?

Todo se resume en que *es preciso que el sujeto pueda ser salvado siempre*, cualquiera que haya sido su acto, para que la economía crística de la salvación valga eterna y universalmente.

"Que aquel que no haya pecado nunca le arroje la primera piedra". ¿Aun si se trata de Himmler o de Eichmann? Sí, por cierto. La ley de los hombres debe pasar, sin duda, Ricœur lo dice, lo reclama: sin embargo, esto no tiene prácticamente nada que ver con el juicio "verdadero", el muy bien llamado "juicio final".

Pero además, ¿por qué Ricœur permanece mudo en cuanto a la evidencia de una preformación cristiana de un sujeto de tal índole que, sustancialmente separable de la memoria y de la historia, está idénticamente expuesto al recurso sin medida del perdón y el olvido? En el fondo, mi crítica principal apunta a lo que considero no tanto una hipocresía como una desaprensión y que es común a muchos fenomenólogos cristianos: el absurdo disimulo del verdadero disparador de las construcciones conceptuales y de las polémicas filosóficas. ¡Como si fuera posible que una elección tan radical, sobre todo hoy día, como la de una religión determinada pueda borrar en cualquier momento su adherencia a los efectos discursivos!

Esto es ofender a Cristo, hubiera pensado Pascal.

Lo cual no nos exime de un examen más formal del argumento.

En un nivel muy abstracto se puede hacer notar en cualquier caso que la pura potencia de actuar, en su indeterminación, si bien no es la de otro –como objeta Derrida–, tampoco guarda relación con la identidad del sujeto. Hablando con propiedad, ella no identifica ni al mismo ni al otro. Es –adoptemos el léxico hegeliano– la parte de no identidad de la identidad. Si, por lo tanto, se perdona el acto es para hacer valer esa parte del sujeto, lo cual es tanto como decir que *no se perdona a nadie en particular*, significando esto que todo perdón se dirige, en cada uno, a la humanidad genérica. Tal es precisamente el caso de la maniobra crística, que no acoge a quienquiera sino en la medida en que su gesto lo releva de un

pecado "original", o sea, de un error que en efecto, siendo el cometido por todos, no lo habrá sido por nadie. Suposición de la que bien es preciso decir que excede los recursos de la filosofía y pasa el relevo –Ricœur alude a ello una única vez (fr. p. 639; cast. p. 628)– "a la última paradoja que ofrecen las religiones del Libro".

¿Por qué no invertir la perspectiva y partir del acto en cuanto único punto real de la identidad subjetiva? Si el dispositivo aristotélico es aquí tan necesario, ¿no es porque, en definitiva, la correlación entre la potencia y el acto solo resulta plenamente inteligible gracias a una precomprensión de la finalidad de los sujetos? En realidad, para Aristóteles y para todos los sucesores que Ricœur le descubre –o le inventa– (Leibniz, Spinoza, Schelling, Bergson, Freud, y el propio Kant, cf. fr. p. 639; cast. p. 630), la capacidad (la potencia) guarda correspondencia con su bien propio y finalmente con el Bien. Si el acto se desvía de este último, se trata de un accidente y tal vez gravísimo, pero inesencial respecto del recurso a la buena acción, siempre disponible. Ahora bien, este punto es decisivo para un cristiano por cuanto solo él autoriza la posibilidad de que la economía de la redención sea también *filosóficamente* comprensible. Bastará con denominar ahora "ordenación de la potencia según la positividad esencial del acto" a aquello que históricamente (y aquí confluyen todos los temas) fue para el creyente efecto de la llegada efectiva del Salvador: el establecimiento universal de las almas en la posibilidad de la salvación.

En el fondo, Ricœur debe distinguir con esmero la historia y la memoria debido a que el salvador llegó *realmente*, lo cual no puede ser sustraído a la facticidad histórica, cuyas proposiciones representativas son provistas por el Nuevo Testamento y su glosa erudita. Y debido a que tanto es preciso no acordarse de ello cuanto que ninguno se acuerda. Ricœur debe criticar también la idea de un "deber de memoria", puesto que

el sacrificio de Cristo, que divide en dos la historia del mundo, es ejemplo de una proyección pura que absorbe el tiempo en un relevo eterno y no nos impone sino un deber de creencia y fidelidad, siempre en el presente. A guisa de "deber de memoria", en rigor basta con "dejar que los muertos entierren a los muertos". Y por último, Ricœur debe enlazar el motivo de la identidad subjetiva a la pura potencia, a las potencialidades, a la capacidad, porque esta vía y solo ella autoriza la síntesis aparente del mensaje evangélico (dejado en la sombra, aunque lo motorice todo) y de una teoría filosófica de la responsabilidad. *Fides quaerens intellectum*, como siempre.

Ello, aun cuando en el libro, con el desequilibrio casi teatral de las masas discursivas que presenta, todo sucede como si la máxima fuera: *Intellectus quaerens fidem.*

Nuestro propósito no era otro que ver claro. Por nuestra parte, pensamos que no existen sino animales humanos de los que ningún sacrificio, salvo los que hicieron ellos mismos para que existan unas cuantas verdades, relevó nunca al alma genérica. A estos animales les está permitido volverse sujetos en circunstancias siempre singulares. Sin embargo, solo sus actos, o el modo que tienen de perseverar en sus consecuencias, los califican como sujetos. De manera que es ciertamente imposible decir, como lo hace Ricœur: "Vales más que tus actos". Lo que se puede afirmar es todo lo contrario: "Rara vez sucede que tus actos valgan más que tú".

Por eso, no hay otro camino hacia la identidad subjetiva que el desconocimiento.

Como dijo Lacan, tan adecuadamente comentado en este punto por François Regnault: "Dios es inconsciente".

Jean-Paul Sartre.
Captura, desprendimiento, fidelidad[1]

Él fue quien, en 1954, me reveló la filosofía en una suerte de captura. *Y simultáneamente yo compartía el vigor de su compromiso anticolonial. A finales de los años cincuenta, cuando llegó la edad del estructuralismo, cuando empezamos a preguntarnos si frente a las ciencias humanas en ascenso la filosofía no había sido una pura y simple ilusión, me alejé metódicamente de él:* desprendimiento. *Pero cuando, a través de una construcción filosófica nueva, integré el motivo del Sujeto a la matematización del ser, cuando pude preservar simultáneamente el derecho de las ciencias formales y el del poema, cuando validé el esfuerzo de desembarazar a una política comunista de la ganga estalinista, entonces lo reencontré y lo retuve:* fidelidad.

Cuando rememoro el flechazo filosófico de la escuela secundaria, me parece resumirse por entero en una única

[1] En el original, *saisissement, dessaisie, fidélité*. Una traducción literal de este subtítulo, que intentara reproducir la relación morfológica y semántica entre los dos primeros términos, resultaría forzada y de discutible fidelidad al texto. [N. de la T.]

fórmula de Sartre, matriz inagotable de mi facundia adolescente. Se trata de la definición de la conciencia: "La conciencia es un ser para el cual su ser está en cuestión en tanto este ser implica un ser diferente de él mismo". Se ha observado ya, no sin malicia: ¡cuánta mención del ser para hablar de la Nada del para-sí! Pero el poder de esta fórmula está en otra parte. Ella efectúa la síntesis de la interioridad dialéctica contenida en el principio del ser como cuestión, y de la exterioridad intencional, de la proyección constitutiva hacia el Otro. Instala una doble máxima de la cual debo decir que ella organiza, además, lo que pienso:

- Por un lado, el Yo o la interioridad carecen de todo interés y en consecuencia son detestables si no producen un efecto de sentido cuya medida solo puede ser el mundo entero, la totalidad de lo que se halla dispuesto cuando el pensamiento lo captura en su disposición. Esto puede expresarse del modo siguiente: la psicología es la enemiga del pensamiento.

- Por otro lado, el mundo entero, tal como se halla dispuesto, no presenta ningún interés si no se lo retoma y trata en la prescripción subjetiva de un proyecto cuya extensión sea proporcional a él. El mundo debe, literalmente, ser sometido a interrogatorio. Esto puede decirse del siguiente modo: el empirismo pragmático, el acomodamiento, el "debemos cultivar nuestro jardín",[2] son también enemigos del pensamiento.

Que la interioridad sea el mundo entero como disposición y que la exterioridad sea el mundo entero como imperativo: de esto en un principio me convenció definitivamente la filosofía tal como la encarnaba, a mis ojos, Sartre. Si el Yo es la medida de las cosas, la filosofía no vale una hora de esfuerzo.

[2] Traducción literal. La célebre frase "*Il faut cultiver son jardin*" pertenece a *Cándido o el optimismo*, de Voltaire. [N. de la T.]

Solo tiene sentido por todo lo que del pensamiento va más allá de nuestras insoslayables pequeñas historias. La filosofía no está destinada en modo alguno a que vivamos satisfechos. Desde siempre, y siempre, solo se concilia con la eternidad, de la cual sabemos que es la eternidad de lo Verdadero tal como lo caracteriza la aspereza temporal del futuro anterior.

Gracias a Sartre y solo a él, esta convicción central me *capturó* desde el principio. En el ek-stasis temporalizante de la conciencia leí la obligación laica de la eternidad. Y en el humanismo existencialista leí que el Hombre no existe sino sobrepasando su humanidad.

Desde entonces permanecí constantemente fiel a esa primera captura. Hoy, cuando parece restaurada la más estricta prudencia sobre los fines de la humanidad, cuando una grave sospecha pesa sobre cualquier proposición mínimamente universal, no puedo empero desistir: el Hombre, en la medida en que esta palabra conserva un sentido exento de abyección, es ese ser al que solo sostienen en su ser proyectos o procedimientos cuya identidad, frente al mundo *tal como es*, aparece necesariamente como inhumana.

Llamo hoy verdad, o procedimiento genérico, a esa inhumanidad esencial en la que el hombre es convocado como aquello por lo cual adviene en las situaciones algo diferente del ser de estas.

No es que sea el hombre, como pensaba Nietzsche, lo que debe ser superado. Lo que debe ser superado –y esta es una intuición decisiva de Sartre– es el ser, tal como es en tanto ser. Y el hombre es ese azar carente de relación con la humanidad, ese azar inhumano que se recorta como sujeto en el infinito devenir genérico de una verdad.

Ahora bien, si subsiste aquella convicción que hace del sujeto lo que del ser se desgaja para que haya verdad del ser, la manera en que dicha convicción se articula ha tenido también que renunciar, pieza por pieza, a la fórmula de Sartre.

Puedo decir entonces que el trayecto de mi pensamiento se deja percibir como la combinación paradójica de una fidelidad, en cierto modo *energética*, al envío sartreano y del desguace formal del esquema dialéctico que sostiene ese envío.

Debe aclararse que, en cuanto a la supremacía filosófica del esquema sartreano, desde el comienzo subsistían como en una estética disjunta favores y usos del pensamiento completamente heterogéneos.

Estaban las matemáticas, de las que es poco decir que dejaban a Sartre más bien frío a despecho del subtítulo de *Crítica de la razón dialéctica* –"Teoría de los conjuntos prácticos"–, que nunca pude leer sin pensar que se reconocía allí la modernidad fundante de Cantor. Matemáticas que tenían a mis ojos necesariamente alguna relación (aunque yo ignorara cuál) con la cuestión del ser, o con el ser como cuestión, relación que la doctrina sartreana de la conciencia no explicaba.

Simétricos a las matemáticas estaban los poetas, y singularmente Mallarmé. ¿Cruce suplementario con la inquietud sartreana puesto que la figura de Mallarmé lo acosaba literalmente? Sin duda, con la salvedad de que, a mis ojos, Sartre subestimaba la capacidad *afirmativa* del pensamiento del poeta en beneficio de una exégesis histórico-subjetiva de sus maquinaciones nadificantes. No era el presunto fracaso del Libro lo que incitaba mi pasión, ni tampoco (tesis de Sartre) que este Libro hubiese sido tan solo una mistificación patética. Menos aún me interesaban las tentaciones de la desesperación suicida. Yo veía en las prosas y los poemas el más radical esfuerzo, jamás emprendido para *pensar el pensamiento*, puesto a la luz por el consumado surgimiento de la Constelación, del Cisne, o de la rosa en las tinieblas.

Estaba, por último, Platón, al que yo volvía sin descanso con un remordimiento sordo, hasta tal punto la idealidad "objetiva", la abierta primacía de la esencia sobre la existencia contradecían en apariencia, de manera absoluta, el cuerpo

doctrinario sartreano. Era como si la filosofía, junto a sus máximas modernas más eficaces –y en esto Sartre era para mí tan irreemplazable que durante mucho tiempo se me acusó de producir meros pastiches de él–, poseyera un virtuosismo intrínseco totalmente despegado de cualquier interiorización, de cualquier pathos de la conciencia.

De ese modo, en una especie de coexistencia anárquica –análoga tal vez a la que en Sartre hizo coexistir el piano y Chopin silencioso, sin concepto, con *todo lo demás*–, yo habitaba literalmente la filosofía sartreana de la conciencia y la libertad, pero reservando el ámbito del poema como afirmación y del matema como Idea.

No había en el fondo, en lo que yo denomino hoy "cuatro procedimientos genéricos" (la política, la ciencia, el arte y el amor), otra cosa que la política, la del compromiso contra las guerras coloniales y que, conducida entonces a base de simples principios de opinión, me parecía dejarse subsumir por el concepto sartreano de libertad. También en esos combates existía a mis ojos una suerte de lazo *directo* entre la filosofía de Sartre y la práctica del intelectual comprometido.

Esta es seguramente la razón por la que se necesitó, como último recurso, la ruptura que inauguraron Mayo del 68 y los años que le siguieron, o sea, el ingreso en la política militante "de campo" –proceso autónomo que incluía la determinación inmanente de sus conceptos–, para que terminara yo abandonando el esquema dialéctico de la interiorización, esto no sin rodeos ni arrepentimientos. Puedo decir sin paradoja alguna que haber practicado y seguir practicando el pensamiento en su paso por la fábrica, participar en la elaboración de una visión renovada de la política emancipatoria, mantener con firmeza la idea de que en política, más allá de los tumultos sangrientos y del aparente triunfo consensual del Capital, el significante "obrero" no ha dicho su última palabra, todo eso me fue alejando gradualmente de los prestigios de la dialéctica.

Sin embargo, este alejamiento no significó ninguna depreciación de Sartre como pensamiento activo. En esos diez años tormentosos, él fue el compañero reflexivo y curioso de una generación que no era la suya (ni, a decir verdad, exactamente la mía). Hay que aplaudir, especialmente hoy, a contrapelo del envilecido tema de los "errores de Sartre", el rigor del que dio pruebas para mantenerse constantemente en lo más vívido de la situación. El hecho de que se haya ido generando distancia, tanto en el orden de la prescripción política como en el de la maquinaria del pensamiento, en nada es óbice para esa esencial comunidad histórica.

¿Qué diría yo hoy al recordar la fórmula casi mágica que mantuvo en vilo mi pensamiento hace treinta años? Repitámosla: "La conciencia es un ser para el cual su ser está en cuestión en tanto este ser implica un ser diferente de él mismo".

Primero, la palabra "conciencia". No sostendré más su pertinencia filosófica. Me parece que "conciencia", designación de un concepto cuya historia filosófica es seguramente gloriosa, ahora solo es utilizable como categoría *de la política*, "conciencia política" o, quizá, como categoría del psicoanálisis. Con seguridad, nada indica mejor la distancia que hoy afirmo entre la política –forma *sui generis* del pensamiento-práctica– y la filosofía, que ese destino de la palabra "conciencia", palabra que después de Lenin constituye en el fondo un concepto sumamente técnico de la política moderna. Ya no me es posible creer –y estaría tentado de decir: ¡por desgracia!– en la venturosa transitividad entre filosofía y política cuyo paradigma me había dado Sartre y cuyo pivote era el tema filosófico de la conciencia (o de la praxis).

En cambio, no creo que podamos ceder en cuanto al despliegue intrafilosófico del concepto de sujeto, desde el momento en que, como efecto decisivo de las invenciones de Freud y Lacan, está disjunto o excentrado de su suposición consciente o trascendental. El sujeto no es entonces el movimiento

reflexivo o prerreflexivo de la autoposición de sí: es, exclusivamente, ese punto diferencial que soporta, o padece, el devenir-genérico de una verdad. Llamo sujeto a un punto de verdad, o a un punto transitado por una verdad, captada en su azar. He aquí al anciano de Mallarmé, ese que se define por tener que sostener una "conjunción suprema con la probabilidad".

Pienso ahora que el sujeto-conciencia de Sartre era un último y brillante avatar del sujeto *romántico*, del joven librado a un mundo cuya inercia arrastra poco a poco, salvo algunos chispazos, la infinita libertad del deseo así como la universalidad del proyecto. Yo diría de buena gana que el redespliegue todavía inconcluso del concepto de sujeto tiene por indicador, como se lo advierte en la obra de Beckett tras la de Mallarmé, el reemplazo del muchacho por el anciano, donde se enuncia que ningún sujeto es verdaderamente joven puesto que solo es sujeto desde el punto en el que se demuestra que es tan viejo al menos como una verdad.

Este es asimismo, comparado con la época de los compromisos sartreanos, uno de los aspectos de la mutación del pensamiento político o, mejor dicho, de la política como pensamiento: el tema revolucionario corre parejo con el de una juventud del mundo, con el de un rechazo del "viejo mundo". Pero la juventud es demasiado joven para la verdad que ella inaugura en el acontecimiento. De ahí su común barbarie. Y simétricamente, lo más horrible que hay en el mundo del Capital, o sea, nuestro mundo, es su perpetua y monótona juventud artificial. Toda política radical restaurará en la medida infinita de lo genérico el tiempo de envejecer que necesitan las verdades, el tiempo, dice Beckett en *Watt*, "que puso lo verdadero para haber sido verdadero".

Pero continuemos con la fórmula de Sartre: "La conciencia es un ser...".

Durante mucho tiempo el ser me tuvo sin cuidado, pues al igual que a Sartre solo me deleitaban las funciones dadoras

de sentido de la Nada. El ser era el penoso espesor de la raíz del castaño, la masividad, la demasía, lo práctico-inerte. Lo que me sacó de ahí –¿despertándome de mi sueño sartreano?– fue una meditación interminable sobre la teoría de conjuntos y en particular sobre sus dos extremos existenciales: el axioma del conjunto vacío y el axioma del infinito. La decisión de considerar el cuerpo historial de la matemática como aquello mismo que del ser, en tanto ser, pudo decirse, o sea, como ontología en sentido estricto, resume el renunciamiento a las metáforas bloqueadas del ser masivo y finalmente impensable ("sin razón de ser", dice Sartre, y "sin relación alguna con otro ser"). Por el contrario, al confiar el ser a la custodia de lo múltiple puro, del que se adueña el matema, se lo dispone para el pensamiento más sutil y ramificado que pueda concebirse, al mismo tiempo que se lo sustrae de toda experiencia. El ser cuyo ser piensa la matemática no es contingente (como declara Sartre) ni necesario (como dicen los clásicos). Se expone infinitamente al pensamiento, y asimismo se sustrae de él. Por eso la matemática es a la vez inmensa e inacabable, pues procede por decisiones axiomáticas (*como si* fuera contingente) y por demostraciones forzosas (*como si* fuera necesaria).

Al mostrar que el doble apoyo original del pensamiento del ser es el vacío, sutura para la inconsistencia de toda consistencia, y también el infinito, por el cual se laiciza y desacraliza –en beneficio del recuento lagunoso– la idea mucho más genial y romántica del límite, se realiza de verdad, sin dramaturgia existencial, la declaración –tan ejemplarmente sartreana por la tensión de pensamiento que induce– de la muerte de Dios.

Luego: "...un ser para el cual su ser está en cuestión".

El sujeto, tal como hoy lo concibo, sujeto tejido o tramado en la estofa de una verdad, no tiene ningún interior, ni siquiera transparente, ningún interior-exterior, en el que se

pueda generar una cuestión (de) sí. Es incluso propiamente lo incuestionable, la respuesta acontecimental en cuanto al ser de una situación.

El vocabulario de la cuestión [*question*] y de la interrogación [*questionnement*] marca sin duda la muy original manera que tenía Sartre de remitirse al pensamiento alemán y especialmente a Heidegger. Y debo decir que, precisamente en esta versión sartreana, deportada de la inquietud por el ser hacia la antropología de la libertad, ese vocabulario del ser como cuestión nadificante de sí ejerció sobre mi pensamiento una tenaz seducción. Con el tiempo, esta seducción se volvió inoperante. A mi modo de ver, la cuestión de la cuestión es el goce del pensamiento. Pero solo la respuesta es su acción. La respuesta suele ser decepcionante, se añora el inagotable encanto de la cuestión. Porque la respuesta sustituye el goce por la alegría. El pensamiento no piensa sino en el des-gozar de sí, que es igualmente la manera en que él des-juega[3] la cuestión. Cosa que, al fin y al cabo, Sartre también decía, pues siempre pensó –por propia confesión– "contra él mismo".

Si Dios ha muerto (y Sartre me persuadió de ello más que Nietzsche, demasiado ocupado en su entuerto con el Nazareno), esto no significa que todo es posible y menos aún que nada lo sea. Significa que no hay exactamente nada mejor, nada más grande, nada más verdadero que las respuestas de las que somos capaces. La ética de la respuesta completa la de los fines inhumanos por la cual el hombre se hace digno del Hombre. La ética de la respuesta significa que hay verdades, y por consiguiente que nada es sagrado, salvo precisamente que las haya.

[3] Juego de palabras intraducible entre *dé-jouir*, que traducimos por "desgozar", y *dé-joue*, literalmente "des-juega", mientras que por otro lado el verbo *déjouer* significa "frustrar, impedir, desbaratar, etc.". [N. de la T.]

"En tanto este ser implica un ser diferente de él mismo", decía Sartre, leyendo a Husserl a su manera.

Lo que funda mi reticencia para con el tema intencional es que este, como correlato de la mira consciente, exige mantener la categoría de objeto y, más generalmente, la dialéctica sujeto/objeto, de la cual el motivo sartreano del en-sí y del para-sí constituye una genial *proyección*. Yo defiendo una doctrina del sujeto *sin objeto*, del sujeto como punto evanescente de un procedimiento que se origina en un suplemento acontecimental carente de motivo. No hay, a mi entender, un ser ser-otro del sujeto, salvo la situación de la que una verdad es verdad. He pagado sin duda mi deuda al tomar de Sartre el tema de la "situación", que él fue matizando con encandilante virtuosismo. Pero ese Otro aparente del sujeto es para mí, como para Sartre, aunque por un sesgo totalmente distinto, el Mismo, ya que la verdad realiza de manera inmanente el ser-genérico, lo cualquiera, lo indiscernible de la situación.

Lo verdadero no se dice del objeto, solo se dice de él mismo. Y el sujeto tampoco se dice del objeto ni de la intención que a él apunta, solo se dice de la verdad, en tanto que ella existe en un punto evanescente de sí misma.

Ahora bien, ¿es todo esto tan decisivo como yo creo? Me liga a Sartre, más allá de las elaboraciones técnicas del pensamiento, un motivo "existencial" determinante, el de que en la filosofía no se trata de la vida o de la felicidad. Pero tampoco de la muerte o la desgracia. Es más, se vivirá o se morirá de todas maneras y, en cuanto a ser felices o desgraciados, lo que se requiere constantemente es no preocuparse por ello, ni respecto de los otros ni respecto de uno mismo.

Se trata de tirar los dados, al menos una vez, de ser posible. El viejo de Mallarmé no se decide fácilmente a ello, es cierto. Él "vacila cadáver por el brazo apartado del secreto que él posee antes que jugar como maníaco canoso la partida en nombre de las olas".

Lo que llaman corrientemente la vida, o de igual modo la cultura, el ocio, las elecciones, el trabajo, la felicidad, el equilibrio, la expansión, los logros, la economía, es exactamente esto: vacilar en jugar la partida en nombre de las olas. Y en consecuencia –precisamente por eso el significante "vida" está involucrado–, vivir *para siempre* como "el cadáver por el brazo apartado del secreto que él posee". La vida, la que se nos propone y de la que Sartre decía que prácticamente no se elevaba por sobre la de las hormigas, se resuelve en la disyunción de un cadáver y un secreto. Todo hombre es poseedor de un pase posible para al menos una verdad. Este es su secreto, del que la vida común bajo la ley del Capital constituye la otra punta de un cadáver.

Porque si "todo pensamiento emite una tirada de dados", hay que admitir que allí donde no hay tiradas de dados tampoco hay pensamiento. En cuanto a la exigencia incondicionada de la apuesta, para mí fue Sartre quien decidió su concepto y eso más que Pascal, al menos porque él prescinde de Dios.

En cuanto al secreto, Sartre lo expresaba bajo la forma: "todo hombre es igual a cualquier otro"; yo lo diré en esta otra: todos los hombres pueden pensar, todos los hombres son aleatoriamente convocados para existir como sujetos. Y si todos los hombres pueden pensar, la directiva es clara: tirar los dados, jugar la partida en nombre de las olas y luego ser fiel a este lanzamiento, lo cual no es tan difícil por cuanto los dados, una vez tirados, vuelven a nosotros como Constelación. Dicha Constelación está "fría de olvido y de desuso", pero ¿por qué tendría que prometer la filosofía que la verdad nos ofrecerá su regazo, que será cálida y afectuosa? Si el pensamiento de Sartre conserva su contundencia sin caer en el nihilismo, es porque se exime de hacer semejante promesa. La verdad no es cordial ni afectuosa, pues su potencia solo se vuelca en ser o en no ser.

La directiva es que, frente a la situación, cualquiera que sea, una verdad o unas verdades se encuentren en el suspenso de su ser. Diremos también: seamos, sin vacilar demasiado, maníacos canosos, maníacos de lo genérico. Descubrimos entonces, cosa extraña, la verdad de ese otro enunciado del anciano, aquel que se arrastra con su bolsa por el lodo y la oscuridad, en *Cómo es*, de Beckett: "En todo caso, uno está en la justicia, nunca oí decir lo contrario".

Podemos llamar "justicia", en efecto, a que haya verdades, pensado el "hay" verdades en su puro "hay". Justicia es entonces otro nombre para los fines inhumanos del hombre.

No creo que sobre este punto, y aunque por mediaciones finalmente muy alejadas de lo que aquí refiero, Sartre haya cedido nunca.

El hombre es lo que hace justicia del hombre porque, si algún acontecimiento lo convoca a ello, tiene en sí suficiente secreto para soltar su cadáver y arrastrarse con su bolsa por la oscuridad de la verdad.

De esa oscuridad, que él sabía oscura –y, dígase lo que se diga, esto seguirá siendo así–, Sartre fue, hace ya casi medio siglo, uno de nuestros escasos y *esclarecedores* pioneros.

Louis Althusser. El (re)comienzo del materialismo histórico[1]

No cabe duda de que, entre todos los contemporáneos, fue con él con quien mantuve las relaciones más complejas y hasta más violentas. Nunca formé parte del primer círculo de discípulos, pero nunca fui indiferente a sus invenciones y tentativas. El artículo que sigue –encargado por la revista Critique, *en 1967– revela ya un vivo interés así como una especie de suspicacia. Mayo del 68 y el maoísmo me separaron brutalmente de él, como acostumbran hacerlo las querellas políticas, sobre todo entre personas cercanas. Más tarde, según lo hice con Sartre, de quien Althusser fue en cierto modo lo opuesto (derechos de la ciencia contra metafísica de la libertad), intenté hacer justicia a lo que le debía, más allá de lo que nos separó para siempre.*

[1] Alrededor de *Pour Marx*, París, Maspero, 1965, 264 págs.; *Lire le Capital*, París, Maspero, 1965, tomo I, 264 págs.; *Lire le Capital*, París, Maspero, 1965, tomo II, 408 págs.; "Matérialisme historique et matérialisme dialectique", *Cahiers marxistes léninistes*, nº 11, abril de 1966. [Las ediciones en castellano respectivas son: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967; *Para leer* El capital, México, Siglo XXI, 1969; "Materialismo histórico y materialismo dialéctico", en *Cuadernos de pasado y presente*, México, 1969, nº 8. Las obras serán designadas en lo sucesivo del siguiente modo: *PM*, *LC* I y *LC* II, *MH-MD*].

La obra de Althusser está en concordancia con nuestra coyuntura política, cuya inteligibilidad asegura mediante la indicación que hace en ella de su propia urgencia. Lo que hay de inquietante, de fundamentalmente *aberrante* en el lenguaje de los partidos comunistas "occidentales", y en primer lugar del PC de la URSS, se deja definir conforme la eficacia permanente de un silencio teórico: aquello de lo que no se habla, salvo para dar forma al no-decir en el parloteo de las condenas –esquemáticamente: el estalinismo y China– estructura en su totalidad aquello de lo que se habla; pues es preciso tapar las lagunas y deformar la cadena entera de suerte que puedan *instalarse* en ella los significantes del recubrimiento. No sin causar estragos, pues el rigor del discurso marxista se encuentra en situación de juntura con las porciones abatidas y lleva su propia vida clandestina bajo los alardes nominales de la Revisión. Para callarse mejor, las oficinas ideológicas institucionales se ven así paulatinamente forzadas a abandonar la teoría para *recoger* en las jáctancias portátiles del momento, y hasta en los sucios arroyos del ecumenismo posconciliar, lo que se presenta bajo el nombre de marxismo.

Estas mercancías estropeadas resultan todas ellas de un efecto general cuyo análisis inició Marx en relación con el paso de la economía clásica (Smith-Ricardo) a la economía vulgar (Bastiat-Say, etc.): efecto de *reinscripción* en el espacio ideológico de los conceptos de la ciencia, previamente transformados en nociones homónimas. Operación que, es sabido, se vale de la herencia filosófica para proceder a su deformación específica de tres maneras diferentes:

a) Al situarse *más arriba* de la ciencia, pretende fundar sus conceptos en un gesto inaugural y resolver la complejidad articulada del discurso teórico en una transparencia instauradora.

b) *Más abajo*, utiliza el seudoconcepto de resultado[2] para hacer desaparecer los conceptos en la extrapolación sistemática de un Todo donde acaban por figurar los pretendidos "resultados", mediocres figurantes, en verdad, de aquel antiguo teatro de sombras cuyos hilos mueve victoriosamente un dios reconocido-desconocido bajo los oropeles del filosofema humanista, o naturalista.

c) *Al lado*, o por encima, inventa un código merced al cual traducir, exportar, desdoblar la coherencia científica en una región empírica entonces simplemente *puesta en forma*, pero declarada arbitrariamente *conocida*.

De lo que derivan tres tipos de "marxismo": el fundamental, el totalitario y el analógico.

El *marxismo fundamental*, consagrado casi exclusivamente a la interminable exégesis de los *Manuscritos de 1844*, revela ser indiferente a la construcción científica de Marx, a la determinación singular de sus objetos-de-conocimiento, y propone una antropología general centrada en la noción multívoca de trabajo. La Historia, lugar del exilio y la escisión, es entendida aquí como Parusía diferida de la transparencia, como *retardo* esencial en el que se inventa el Hombre total. Las

[2] El seudoconcepto de resultado pretende describir la ciencia como un ensamblaje de "verdades" disjuntas por principio de su proceso de producción. Justamente en nombre de esta disyunción Hegel pronuncia su condena del conocimiento matemático: "El movimiento de la demostración matemática no pertenece al contenido del objeto: es una operación *exterior* a la cosa" (*Phénoménologie de l'Esprit*, traducción francesa de Jean Hyppolite, I, 36). Resulta de esto que, para Hegel, la ciencia "rebaja a una materia lo que se mueve por sí solo para poder obtener con ello un contenido indiferente, exterior y carente de vitalidad" (ibíd., 40). Toda la polémica contemporánea contra la frialdad, la exterioridad, el cierre del saber científico, todo el esfuerzo dirigido a oponer la inercia-totalizada de los objetos científicos al movimiento-totalizador del pensamiento científico remite finalmente a esa figura de la Muerte en la que Hegel planta el resultado sin memoria de la ciencia.

nociones covariantes a partir de las cuales se declara posible una lectura exhaustiva de la experiencia son las de praxis y alienación,[3] cuya combinación "dialéctica" reitera inconscientemente la vieja enrevesada nana del bien y el mal.

El *marxismo totalitario* exalta sin duda la cientificidad. Sin embargo, el concepto de ciencia al que se remite es la aplicación esquemática, a una totalidad histórico-natural empíricamente consentida, de presuntas "leyes dialécticas" de las cuales la famosa transformación de la cantidad en cualidad no es la menos engorrosa. Para el marxismo totalitario, todo Marx entra en el frágil sistema de las extrapolaciones de Engels. Al joven Marx del marxismo fundamental, el marxismo totalitario opone el Marx póstumo y vicariante de las dialécticas "naturales".[4]

En un principio, el *marxismo analógico* parece centrar de mejor modo su lectura: le preocupan las configuraciones, los niveles de la práctica social. Se consagra gustoso a *El capital* como obra esencial y a las categorías económicas como paradigmas fundacionales. Empero, no es difícil comprobar que utiliza los conceptos marxistas de manera tal que *desmonta* su organización. Efectivamente, concibe la relación entre las estructuras de base y las "superestructuras", no, sin duda, según el modelo de la causalidad lineal (marxismo totalitario), ni según el de la mediación expresiva (marxismo fundamental),[5] sino como pura isomorfía: el conocimiento es definido aquí por el sistema de funciones que permiten *reconocer* en un nivel

[3] Véase la crítica de este falso concepto en el artículo de É. Balibar, "Les idéologies pseudo-marxistes de l'aliénation", *Clarté*, enero de 1965.

[4] Es increíble ver con qué rapidez Garaudy pasó del totalitario al fundamental, de la libertad según Stalin a la libertad según Juan XXIII.

[5] Althusser distingue tres conceptos de la causalidad: el cartesiano, el leibniziano y el spinozista (*LC* II, pp. 167-171).

la *misma* organización formal que en otro, y experimentar de este modo la invariancia de ciertas figuras que son, menos que estructuras, combinaciones "planas" entre elementos distintivos. El marxismo analógico es un marxismo de la identidad. En su forma más grosera, se reúne tanto con el marxismo totalitario cuya rigidez mecánica comparte, como con el fundamental, cuya transparencia espiritual restaura bajo el estandarte del principio de unidad de las figuras. En su forma más refinada, no evita sustituir la constitución problemática de un objeto-de-conocimiento por la *transferencia* indefinida de cuestiones pre-dadas, sometidas a la recurrencia de los niveles más o menos isomórficos de la totalidad social. Allí donde debería presentarse, en el propio orden del discurso, la cuestión clave de la causalidad estructural, o sea, de la eficacia *específica* de una estructura sobre sus elementos, es preciso contentarse con un sistema jerárquico de semejanzas y diferencias. Resulta de esto una adulteración retro-activa de los elementos teóricos reales incorporados en la construcción, porque, al ocupar el lugar que la *descripción* de las correspondencias les asigna, estos elementos se transforman en *resultados* disjuntos y funcionan desde entonces, a su turno, como simples índices descriptivos.

El primer logro de la obra de Althusser es reconstruir ante nuestra vista el *lugar común* de aquello que, en lo sucesivo, siguiendo en esto el ejemplo de Marx, llamaremos variantes del marxismo vulgar. También aquí, la detección de lo que esas variantes no dicen, así como la sistemática de las tachaduras, constituye –más allá de su aparente antagonismo– el secreto de su unidad.

El efecto propio del marxismo vulgar es *la borradura de una diferencia*, borradura practicada en la gama completa de sus instancias.

La forma aparente de esa diferencia suprimida, su *forma de presentación* en la historia empírica, es la antigua cuestión

de las "relaciones" entre Marx y Hegel. Las variantes del marxismo vulgar tienen en común el hecho de *producir la cuestión de esta relación* en función de las variantes de una respuesta *única* donde se afirma, en todo caso, su importancia *esencial*. Los conceptos de "inversión", oposición, realización, etc., llenan sucesivamente los lugares posibles indicados al principio por la esencialidad de la relación. Y, tal como pretende la siempre disponible dialéctica de los marxismos vulgares, toda negación aparente de la continuidad Hegel-Marx produce la forma refleja de su afirmación.

Los primeros textos de Althusser se consagran sobre todo a exhumar la diferencia sepultada. Restaurar la diferencia es mostrar que el problema de las "relaciones" entre el proyecto teórico de Marx y la ideología hegeliana o poshegeliana es rigurosamente insoluble, es decir, *informulable*. Informulable precisamente porque su formulación *es* el gesto que tapa la diferencia, la cual no es ni una inversión ni un conflicto, ni tampoco un calco de método, etc., sino un *corte* epistemológico, es decir, la construcción reglada de un nuevo objeto científico cuyas problemáticas connotaciones no tienen nada que ver con la ideología hegeliana. Dicho muy literalmente, a partir de 1850 Marx se sitúa *en otra parte*, allí donde los cuasi-objetos de la filosofía hegeliana y sus formas de ligazón –la "dialéctica"– no pueden ser derribados ni criticados, por la simple razón de que ya no se los *encuentra*, de que son inhallables, hasta el punto de que ni siquiera se podría proceder a su expulsión por cuanto el espacio de la ciencia se constituye por su *falta* radical.[6] Y es indudable que el corte

[6] Así sucede con el concepto aristotélico de "Naturaleza", cuya carencia –la imposibilidad de construirlo allí– determina la física posgalileana. Para ser rigurosos, *no hay* relación, ni siquiera negativa, invertida o crítica, entre la nueva "física" y lo que lleva este nombre en la filosofía de Aristóteles; porque

produce de manera retrospectiva el otro específico de la ciencia, aquello de lo cual la epistemología puede enseñarnos que ella se separa. En lo *descubierto* de la ciencia se puede intentar localizar el "borde" del corte,[7] el lugar ideológico en el que se indica, en forma de respuesta sin pregunta, el necesario cambio de terreno. Solo que, en unas páginas notables (*LC* I, pp. 17-31), Althusser señaló con claridad al *otro* ideológico de Marx, que no es la especulación hegeliana, sino la economía clásica de Smith y Ricardo.

No hay azar: una obra de juventud constantemente mencionada por el marxismo fundamental se titula: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*; la obra científica, *El capital*, lleva por subtítulo: "Crítica de la economía política". Al producir los conceptos de una disciplina absolutamente nueva (la ciencia de la historia), Marx no solo abandonó el espacio de la ideología hegeliana, sino que, permítaseme decir, *cambió de otro*: la otra parte en la que se instala no es la de una patria hegeliana. De suerte que esta otra parte aparece, frente a las ideologías poshegelianas, en el *hecho* radical de su ser-otro.

---

del objeto de Aristóteles la física positiva ni siquiera podría afirmar que no existe. De este objeto, ella no tiene *nada que decir*. Este "nada" es lo que Bachelard llama corte epistemológico.

[7] Esta localización constituye la *genealogía* de una ciencia. Los trabajos de Koyré o Canguilhem son genealógicos. Lo que separa a Althusser de la increíble empresa que acometió Foucault –empresa cuya excepcional importancia queda a la vista en una obra maestra, *Naissance de la clinique* [París, PUF, 1963; versión cast., *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 1983]– es la convicción teórica de que, mientras que una *genealogía de la ciencia* y una *arqueología de la no-ciencia* son posibles, en cambio no puede existir ninguna *arqueología de la ciencia*. La ciencia es precisamente *la* práctica sin otra subestructura sistemática que ella misma, sin ningún "suelo" fundamental, y esto por lo mismo que todo suelo constituyente es el inconsciente teórico de la *ideología*.

La simple consideración teórica del hecho de que Marx fundó una nueva ciencia nos señala la diferencia conceptual que, por un efecto derivado, cualquier disimulación del corte histórico suprime. Esa diferencia esencial, *interior* esta vez al proyecto teórico de Marx y cuya evidencia histórico-empírica está dada por la diferencia Hegel/Marx, es la diferencia entre la ciencia marxista (el materialismo histórico) y *la disciplina en el interior de la cual es posible, por principio, enunciar la cientificidad de esta ciencia.* Siguiendo una tradición tal vez discutible, Althusser llama a esta segunda disciplina *Materialismo dialéctico*, y la "segunda generación" de sus textos está centrada en la distinción materialismo histórico-materialismo dialéctico: distinción capital, aunque solo fuera en la *estrategia* teórica, que Althusser nunca pierde de vista. Las variantes del marxismo vulgar se especifican, en efecto, según los diferentes procedimientos de borradura de esa diferencia:

- El marxismo fundamental hace entrar el materialismo dialéctico en el materialismo histórico. Considera la obra de Marx como una antropología dialéctica donde la historicidad es una categoría fundacional y no un concepto construido. *Desmontando* así el concepto de historia, lo amplía a las dimensiones nocionales de un medio totalizador en el que la *reflexión* de las estructuras, su "interiorización", constituye una función mediadora de las estructuras mismas.

- Inversamente, el marxismo totalitario hace entrar el materialismo histórico en el materialismo dialéctico. Trata la contradicción como una ley abstracta válida para el objeto cualquiera, y considera *las* contradicciones estructurales de un modo de producción determinado como casos particulares subsumidos por la universalidad de la ley. En estas condiciones, se suprimen los procedimientos de constitución del objeto específico del materialismo histórico y los "resultados de Marx incorporados a una síntesis global que no puede trans-

gredir la regla que consagra a lo imaginario cualquier asunción de la Totalidad". Extraña metempsicosis de la que Marx sale ataviado con la sotana "cósmica" del padre Teilhard...[8]

- El marxismo analógico, por último, establece entre el materialismo histórico y el dialéctico una relación de correspondencia que yuxtapone los dos términos, pues la filosofía marxista es a cada instante el *doble* estructural de un estado dado de la formación social y, muy en particular, de la forma objetiva de la relación de clases.

La determinación de uno de los términos por el otro o la pura redundancia son cabalmente los tres procedimientos generales de purificación de la diferencia. Ahora bien, como señala enfáticamente J. Derrida, una diferencia purificada no es sino la derrota de una identidad. Toda diferencia auténtica es *impura*:[9] la preservación de los conceptos de materialismo histórico y materialismo dialéctico, la teoría de la impureza primitiva y de la complejidad de su diferencia, de la distorsión inducida por el espaciamiento de los términos, todo esto opera *al mismo tiempo* la clasificación sistemática de las variantes del marxismo vulgar. No es poca cosa.

[8] "Père Teilhard" es una denominación aplicada con frecuencia a Pierre Teilhard de Chardin, religioso, paleontólogo y filósofo francés. [N. de la T.]

[9] J. Derrida, "Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation", *Critique*, nº 230, julio de 1966, p. 617, nota 13. [Hay edición en castellano: "El teatro de la crueldad y la clausura de la representación", *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 318-343]. ¿Es posible pensar "al mismo tiempo" la lectura de Marx por Althusser, la de Freud por Lacan y la de Nietzsche-Heidegger por Derrida? En nuestra coyuntura, así se titularía el interrogante más arduo y recóndito. Si se toman esos tres discursos en su actualidad integral, la respuesta es, a mi juicio, inevitablemente negativa. Más aún: acercarse indefinidamente a aquello que mantiene *más alejados* a unos y otros es la condición para el progreso de cada uno de ellos. Por desgracia, en el mundo instantáneo en que los conceptos se comercializan, el eclecticismo es la regla.

Ahora bien, por añadidura, la diferencia entre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico –que escribiremos ahora MH y MD– signa la extensión de la revolución teórica marxista: a la fundación de la ciencia de la historia esta revolución le añade, hecho único en el devenir del saber, la fundación de una *filosofía* absolutamente nueva, de una filosofía "que hizo pasar la filosofía del estado de *ideología* al estado de disciplina *científica*" (*MH-MD*, p. 113); de esta manera, la obra de Marx se presenta como una doble fundación en un solo corte; o, mejor dicho: un doble corte en una sola fundación.

Por lo tanto, distinguir claramente entre el MH y el MD, entre la ciencia (de la historia) y la ciencia de la cientificidad de las ciencias, es *justipreciar adecuadamente* a Marx y, como consecuencia, asignarle su justo lugar, su doble función –científica y científico-filosófica– en la compleja coyuntura intelectual que nos permite ver desmoronarse la ideología dominante de la posguerra: el idealismo fenomenológico.

Restituida así a su contexto estratégico, la obra de Althusser puede ser recorrida siguiendo el orden de *sus* razones. No se trata aquí de relatarla ni de confrontarla, ya sea con las teorías existentes, ya sea con un concepto indiferenciado de lo real, sino más bien de replegarla sobre sí misma, de hacerla jugar, como teoría, según los conceptos metateóricos que ella produce, de examinar si obedece a las reglas que su operación misma despeja como ley de construcción de sus objetos. Y si aparecen lagunas, *intervalos* entre lo que el texto produce como norma de sí mismo y la producción textual de estas normas, pretenderemos, menos que discutir el proyecto, "suturar"[10]

[10] Es sabido que el concepto de sutura fue introducido por J. Lacan y J.-A. Miller para pensar el lugar-desplazado del sujeto en el campo psicoanalítico. Véase *Cahiers pour l'analyse*, nº 1, enero de 1966. El uso que circunstancialmente hago de él es indicativo.

esas lagunas, introducir *en* el texto los problemas cuya ausencia ellas indican. Comprometemos al discurso de la teoría marxista para que efectúe un autorrecubrimiento de sus blancos, sin desembarazarnos de ellos.

> El racionalismo es una filosofía que no tiene comienzo: el racionalismo pertenece al orden del recomienzo. Cuando se lo define en una de sus operaciones, ha recomenzado ya hace mucho tiempo.[11]

Podría verse uno tentado de proceder según la diferencia inaugural que desdobla la revolución marxista, y distribuir los problemas en dos registros: la contribución de Althusser[12] al materialismo histórico por un lado, y al materialismo dialéctico por el otro. Digamos sin tardanza que esto significaría disimular lo esencial, la impureza-complejidad de la diferencia. En efecto:

a) La distinción entre el MD y el MH es *interior al MD*, lo cual vuelve inútil toda simetría, toda distribución analítica de los problemas.

b) ¿Podemos de veras pronunciar aquí el discurso teórico del MH?

O bien narramos elípticamente esa ciencia, y caemos entonces en la trampa que nos hace decir esto siendo que la obra de Althusser cumple la función de impedirnos decirlo: pues, en efecto, al considerar el marxismo como instauración de

[11] Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, p. 123. [Hay edición en castellano: *El racionalismo aplicado*, Buenos Aires, Paidós, 1978].

[12] Señalemos de una vez por todas que, al restringir nuestro examen a los conceptos esenciales introducidos por Althusser, de ningún modo pretendemos disimular que ya el (re)comienzo del marxismo es una obra colectiva. Más colectiva que ninguna otra, lo cual le está asignado por su exclusiva destinación *política*.

una ciencia, Althusser nos recuerda que es imposible omitir el listado de las pruebas con miras a ilusorios resultados, puesto que los objetos de una ciencia forman cuerpo con la estructura de apodicticidad en la que aparecen.

O bien intentamos despejar la forma específica de racionalidad del MH, efectuamos la "retoma" [*reprise*] de un descubrimiento científico fundamental mediante "la reflexión filosófica y la producción [...] de una *forma nueva de racionalidad*" (*LC* II, p. 166). Y sin duda hablamos entonces *del* MH, sin duda producimos el discurso de aquello que es la condición silenciosa de su discurso. Pero el lugar en el que operamos no es justamente el MH, el lugar en el que operamos es aquel en el que podemos pensar, no el *objeto científico* del MH (los "modos de producción" y las "formas de transición"), sino su *cientificidad*; lugar pues, y por definición, del MD.

Del MH *solo* podemos exhibir aquí lo que se instala en el MD. Así pues, nuestro desarrollo será completamente interior al MD, incluidos los arduos problemas concernientes al estatuto teórico del MD mismo y que trataremos al final.

c) Y sin embargo, de acuerdo con lo que debería ser llamado paradoja del doble corte, *el MD depende del MH*, dependencia teórica aún poco clara: no solo porque naturalmente el MD solo puede producir el concepto de las "formas nuevas de racionalidad" atendiendo a las ciencias existentes, donde, según una expresión enigmática de Althusser, esas formas existen "en estado práctico"; sino, más esencialmente, porque, a diferencia de las epistemologías idealistas, el MD es una teoría *histórica* de la ciencia. El MD es "la teoría de la ciencia y de la historia de la ciencia" (*LC* II, p. 110). Pues, en verdad, no hay otra teoría de la ciencia que la historia teórica de las ciencias. La epistemología es la teoría de la historia de lo teórico; la filosofía es "la teoría de la historia de la producción de conocimientos" (*LC* I, p. 70). Y por eso la fundación revolucionaria de la ciencia de la historia, al hacer posible una historia

científica de la producción de conocimientos científicos, produce *también* una revolución filosófica señalada por el MD.[13]

Se advierte así hasta qué punto la diferencia entre el MD y el MH es no distributiva. Tenemos aquí una diferencia no diferenciante, principalmente mezclada: impura. La intrincación del MD y de todas las ciencias, pero sobre todo del MH, no pone fin a la autonomía del proceso de conocimiento científico. Sin embargo, ella constituye esa autonomía, ese apartamiento, en forma incluso de presencia en el seno del MD. El MD se mantiene, por decirlo así, "a ras" de la ciencia, de manera tal que lo que falta en esta, el silencio en el que su discurso es mantenido a distancia, es la falta determinante de la *epistemología*, donde esta ciencia es constantemente *mencionada en su falta*; pues asimismo el conocimiento de la cientificidad es conocimiento de la imposibilidad específica de un *relato* de la ciencia, conocimiento de la no-presencia de la ciencia en otra parte que en ella misma, en el producir real de sus objetos. Interior al MD, nuestra puesta a prueba de los conceptos de Althusser estará estructurada no obstante por la *reiterada inmanencia* del MH, figura de *su* propia falta.

Por razones que irán haciéndose manifiestas, ordenaremos el análisis alrededor de dos diferencias: entre la ciencia y la ideología, y entre la práctica determinante y la práctica dominante. Así pues, hablaremos sucesivamente de la *teoría del discurso* y de la *teoría de la causalidad estructural.*

Ciencia e ideología

De la definición del MD (disciplina en la que se enuncia la cientificidad del MH) resulta de inmediato que el concepto que determina su campo es el de ciencia. Con seguridad, el

[13] Sobre todo esto, véase *MH-MD*, fr. p. 115; cast. p. 17.

MD no puede exhibir la identidad de la ciencia en un "ver" que no es posible descomponer: asimismo, lo que aquí está primero es el *par* diferencial ciencia-ideología. El objeto propio del MD es el sistema de diferencias pertinentes que a un tiempo disjunta y conjunta ciencia e ideología.

Primero, para caracterizar sumariamente este par, digamos que la ciencia es la práctica productora de conocimientos cuyos medios de producción son los *conceptos*; la ideología, en cambio, es un sistema de representaciones cuya función es práctico-social y que se autodesigna en un conjunto de nociones. El efecto propio de la ciencia –"efecto de conocimiento"– es obtenido mediante la producción reglada de un objeto fundamentalmente distinto del objeto dado, y distinto incluso del objeto real. A su vez, la ideología articula *lo vivido*, es decir, no la relación real de los hombres con sus condiciones de existencia, sino "*la manera* en que [los hombres] viven su relación con sus condiciones de existencia" (*PM*, fr. p. 240; cast. p. 194).

La ideología produce un efecto de *reconocimiento* y no de conocimiento; es, para decirlo como Kierkegaard, la relación en tanto me está relacionada. En la ideología, las condiciones presentadas son re-presentadas y no conocidas. La ideología es un proceso de redoblamiento ligado intrínsecamente –aunque de manera misteriosa, al menos en el estado actual de nuestros conocimientos– a la estructura especular del fantasma. En cuanto a la función de ese redoblamiento, consiste en intrincar lo imaginario y lo real en una forma específica de *necesidad* que asegura el cumplimiento efectivo, por parte de hombres determinados, de las tareas prescriptas "en vacío" por las diferentes instancias del todo social.

Mientras que la ciencia es un proceso de *transformación*, la ideología, en tanto lo inconsciente viene allí a constituirse y a apañárselas, es un proceso de *repetición*.

Que el *par* esté primero, y no cada uno de sus términos, significa –y esto es capital– que la oposición ciencia-ideología

no es distributiva: no permite repartir inmediatamente las diferentes prácticas y discursos, menos aún "valorizar" abstractamente la ciencia "contra" la ideología. A decir verdad, la tentación salta a la vista. En el jaleo político, y frente al laxismo teórico del PC, se corre el gran riesgo de hacer funcionar el par de oposición como una *norma* y de identificarlo con el par (ideológico) verdad-error. De este modo se reaviva una diferencia teórica en el juego donde Bien y Mal perpetúan la infinidad cerrada de sus imágenes recíprocas. Resulta claro, no obstante, que una *función* práctico-social que le ordena a un sujeto "ocupar su lugar" no puede ser más que el negativo de la *producción* de un objeto de conocimiento, y precisamente por eso la ideología es una instancia *irreductible* de las formaciones sociales, instancia que la ciencia no puede disolver: "no es concebible que el comunismo, nuevo modo de producción que implica fuerzas y relaciones de producción determinadas, pueda prescindir de una organización social de la producción y de las formas ideológicas correspondientes" (*PM*, fr. p. 239; cast. p. 192). En realidad, la oposición ciencia-ideología, considerada como apertura de campo de una disciplina nueva (el MD), se despliega aquí a su vez no como contradicción simple, sino como proceso. En efecto:

a) *La ciencia es ciencia de la ideología.* Salvo repitiendo que la ciencia es ciencia de su objeto, lo cual constituye una pura tautología, la pregunta "¿De qué es ciencia la ciencia?" no admite otra respuesta que: la ciencia produce el conocimiento de un objeto del que una región determinada de la ideología *indica la existencia.* Efectivamente, las nociones de la ideología pueden ser descriptas como *indicadores*[14] sobre los cuales se

[14] El mejor término sería quizá "denotador", o un equivalente del inglés "*designator*" (véase R. Carnap, *Meaning and Necessity*, Chicago, 1956, p. 6). La teoría formal de la denotación y, más en general, la semántica formal según

ejercen funciones de ligazón. El sistema ligado de los indicadores re-produce la unidad de las existencias en un complejo normativo que *legitima* la oferta fenoménica (lo que Marx llama "la apariencia"). Como dice Althusser, la ideología produce el *sentimiento* de lo teórico. Es así como lo imaginario se anuncia en la relación con el "mundo" a través de una *presión unificante*,[15] y la función del sistema global es suministrar un pensamiento legitimador de *todo* lo que se ofrece como real. En estas condiciones, está claro que es en el propio interior del espacio ideológico donde se produce la designación de los "objetos reales" cuyo objeto de conocimiento es producido por la ciencia, *así como también la indicación de existencia del objeto de conocimiento mismo* (aunque no *el efecto de conocimiento* que él induce). En este sentido, la ciencia aparece *siempre* como "transformación de una generalidad ideológica en generalidad científica" (*PM*, fr. p. 189; cast. p. 153).

b) *Recíprocamente, la ideología es siempre ideología para una ciencia.* El *mecanismo* ideológico de la designación totalitaria y normativa de los existentes solo se descubre (se conoce) para la región en la que son designados los existentes *de una ciencia*, es decir, los objetos reales sobre los que una ciencia realiza su apropiación cognitiva. Es indudable que, formalmente, podemos *designar* muchísimos discursos como ideológicos, de lo cual la práctica política no se priva. Pero precisamente porque

---

la despliega el empirismo lógico anglosajón, proporcionan a mi juicio el andamiaje de un análisis estructural de la *ideología*. Obviamente, para Carnap la semántica es una teoría *de la ciencia*: puesto que el empirismo lógico es él mismo una ideología. Lo cierto es que se dedica a levantar el listado sistemático de las formas generales de la *descripción ligada*, del discurso reproductor, es decir, de las formas más abstractas de cualquier discurso ideológico.

[15] El concepto de totalidad, tomado en su sentido absoluto, es el ejemplo arquetípico de un fantasma teórico. La totalización sartreana es la crítica fantasmática del fantasma: un desplazamiento-progreso intra-ideológico.

es una designación, esta evaluación es *ella misma ideológica.* Los únicos discursos *conocidos* como *ideológicos* lo son en la *retrospección* de una ciencia.

Marx nos dejó el desarrollo teórico –¡aún le quedaba consagrarle todo el libro IV de *El capital*!– de *una sola* ideología: la ideología *económica*, divisible en economía clásica (ideología "en borde de corte") y economía vulgar (ideología propiamente dicha).[16] A decir verdad, en *El capital* produjo solo conceptos científicos *regionales* –los de la instancia económica– en la retrospección de los cuales solamente podía pensar *esa* ideología.

Apreciamos así la complejidad de las relaciones entre la ideología y la ciencia, su movilidad orgánica. No es exagerado decir que este problema muestra al MD en su apogeo: ¿cómo pensar la articulación entre la ciencia y lo que no es ella misma preservando al mismo tiempo la radicalidad impura de la diferencia? ¿Cómo pensar la no-relación de lo que está doblemente relacionado? Desde este punto de vista, se puede definir el MD como *la teoría formal de los cortes.*

[16] Marx se refiere a la economía vulgar en muchos puntos de su obra. Por ejemplo: "la economía vulgar [...] se contenta con las apariencias, cavila sin descanso, por propia necesidad y para vulgarizar los más groseros fenómenos, los materiales ya elaborados por sus predecesores, y se limita a elevar con pedantería a la condición de sistema, y a proclamar como verdades eternas, las ilusiones con las que el burgués gusta de poblar su mundo personal, el mejor de los mundos posibles" (*Le capital*, París, Éditions sociales, I, p. 83, nota. [La traducción de esta cita nos pertenece]). Así pues, la ideología:

a) repite lo inmediato (la apariencia), es decir, la ilusión objetiva;

b) reinscribe en este inmediato re-presentado los conceptos científicos mismos (materiales elaborados);

c) totaliza lo re-presentado (sistema) y lo piensa como Verdad: la ideología se autodesigna como ciencia;

d) tiene por función servir a las necesidades de una clase.

Así pues, nuestro problema encuentra su sitio en un contexto conceptual más vasto que concierne a *todas* las formas de articulación y ruptura entre instancias de una formación social.

Causalidad estructural

Intentaremos ser ahora lo más rigurosos que nos resulte posible, aunque solo vayamos a dar cuenta de una parte del esfuerzo de Althusser.

Como toda construcción de concepto, el conocimiento del "mecanismo de producción del *efecto de sociedad*" (objeto propio del MH, *LC* I, p. 84) presupone (de manera invisible) una teoría *general.*

La ciencia es, en efecto, un discurso demostrativo relacionado, en cuanto al orden de sucesión de los conceptos, con una sistemática combinada que los jerarquiza "verticalmente". La analogía lingüística nos llevaría a decir que *el proceso de exposición* en el que se manifiesta apodícticamente el objeto de la ciencia es el sintagma de un *paradigma teórico*: la "estructura organizativa de los conceptos en la totalidad-de-pensamiento o *sistema*" (*LC* I, p. 87).[17] Por ejemplo, la demostración de Marx relativa a la ley de tendencia a la baja de la tasa de ganancia se muestra lógicamente subordinada a construcciones conceptuales "anteriores" (teoría del valor, construcción del concepto de plusvalía, teoría de la reproducción simple, etc.).

[17] La distinción básica entre el objeto-de-conocimiento y el objeto-real, la teoría del conocimiento como producción, la diferencia entre sistema y proceso de exposición, todo esto es fruto de una densa reflexión conducida a partir del texto "canónico" de Marx: la introducción de 1857 a la *Crítica de la economía política* (véase *Critique de l'économie politique*, traducción francesa de M. Husson y G. Badia, París, Éditions sociales, 1957, pp. 149-175).

Ahora bien, esta subordinación diacrónica remite a un conjunto sincrónico complejo en el que encontramos: 1) un sistema ligado de conceptos que responden a leyes combinatorias y 2) formas de orden del discurso que organizan el *despliegue* concluyente del sistema.

La teoría del efecto de conocimiento tiene por objeto tematizar la diferencia-unidad, el "desfase" (*LC* I, p. 87) entre el orden de combinación de los conceptos en el sistema y su orden de presentación-ligazón en la discursividad científica; pues toda la dificultad del problema se debe a que el segundo orden no es en absoluto el recorrido del primero ni su redoblamiento, sino su *existencia*, determinada esta última por la *ausencia* misma del sistema y por el carácter inmanente de dicha ausencia: su no-presencia en el interior de su propia existencia.

Vale decir que la explicitación del sistema no podría ser efecto del discurso (científico), cuyo funcionamiento requiere precisamente la *no explicación* de la combinación "vertical" al que ese discurso da existencia. Por consiguiente, no le corresponde a una ciencia la presentación teórica de su *sistema*.[18] De

[18] La tesis contraria es defendida enfáticamente por M. Serres a propósito de las matemáticas (M. Serres, "La querelle des anciens et des modernes en mathématiques", *Critique*, nº 198, noviembre de 1963). Según Serres, la matemática moderna se ha tomado a sí misma como objeto y ha importado gradualmente su propia epistemología. En términos más generales, una ciencia que ha alcanzado la madurez es "una ciencia que comporta la autorregulación de su propia región y, por lo tanto, su epistemología autóctona, su teoría sobre sí misma, expresada en su lenguaje, según la descripción, el fundamento y la norma" (ibíd., p. 1001). La discusión concreta de esta tesis no es aquí pertinente. Indiquemos tan solo que el *fundamento* al que alude Serres está indicado desde una perspectiva trascendental. En cambio, si nos interesa definir la ciencia como *producción* de un efecto específico, y la epistemología como historia teórica de los modos de producción de dicho efecto, queda de manifiesto que la impor-

hecho, la presentación del sistema del MH, la teoría del tipo especial de causalidad que exhibe como ley de su objeto, no le corresponde ni puede corresponderle al MH. Los textos fundamentales de Althusser sobre la estructura dominante (*PM*, fr. pp. 162-224; cast. pp. 166-181) y sobre el objeto de *El capital* (*LC* II, pp. 127-185) tampoco corresponden al MH, *sino al MD*. Es en el MD donde estos conceptos se despliegan en formas diacrónicas de sucesión ligadas a su vez al *sistema (ausente) más general que sea posible indicar*, el sistema del MD, o Teoría.

Consideremos, pues, la organización sistemática de los conceptos del MH tal como la produce el MD.

Esta organización comienza por procurarse palabras primitivas, es decir, nociones *no definidas* que serán transformadas en conceptos por su ligazón "axiomática" en el sistema. Estas nociones elementales se reunirán en la definición del concepto más general del MD, el concepto de *práctica*: "Por práctica en general, entenderemos todo proceso de *transformación* de una materia prima dada determinada, en un *producto* determinado, utilizando medios (de 'producción') determinados. En toda práctica así concebida, el momento (o el elemento) *determinante* del proceso no es ni la materia prima ni el producto, sino la práctica en sentido estricto: el momento del *trabajo de transformación* mis-

---

tación epistemológica es imposible. En realidad, lo que la matemática ha "tratado" efectivamente no es la ley real de su proceso, sino una re-presentación ideológica de ella misma, una epistemología ilusoria. Y este tratamiento le era efectivamente necesario porque, como toda ciencia, la matemática es ciencia *de la ideología*. Su singularidad estriba en que su "exterior" determinado no es otra cosa que la región de la ideología en la que están indicadas *las matemáticas mismas*. Tal es el contenido real del carácter "apriorístico" de esta ciencia: ella nunca se recorta de otro modo que por *obra propia*, tal como se indica en la re-presentación.

mo, que pone en acción, dentro de una estructura específica, hombres, medios y un método técnico de utilización de los medios" (*PM*, fr. p. 167; cast. p. 136).

De hecho, las nociones primitivas son: 1) fuerza de trabajo, 2) medios de trabajo y 3) formas de aplicación de la fuerza a los medios. Los dos extremos (materia prima a la entrada, producto a la salida) son solamente los *límites* del proceso.

Pensada en su estructura propia, "que es en todos los casos la estructura de una producción" (*LC* I, p. 74), una *combinación específica* de estos tres términos define *una* práctica.

El primer *conjunto* así construido es, por consiguiente, la *lista de las prácticas*. Althusser propone varias de ellas, y la mayoría son abiertas. El segmento invariante de estas listas comprende: la práctica económica (cuyos límites son la naturaleza y los productos de uso), la práctica ideológica, la práctica política y la práctica teórica.

Decir que el de práctica constituye el concepto más general del MD (su primera combinación reglada de nociones), equivale a decir que en el "todo social" no hay *más que* prácticas. Cualquier otro objeto presuntamente simple no es un objeto de conocimiento, sino un indicador ideológico. Equivale a decir también que la generalidad de este concepto *no pertenece al MH*, sino solamente al MD; *la* práctica *no existe*: "no hay práctica en general, sino prácticas distintas" (*LC* I, p. 73). Entendamos: la historia, tal como es pensada por el MH, no conoce más que prácticas determinadas.

En estas condiciones, la única "totalidad" concebible es, evidentemente, "la unidad compleja de prácticas que existen en una sociedad determinada" (*PM*, fr. p. 167; cast. p. 136). Ahora bien, ¿qué *tipo de unidad* articula las diferentes prácticas entre sí?

En primer lugar, convengamos en llamar *instancia* de una formación social a una práctica *en tanto* articulada con todas

las otras.[19] La determinación de la autonomía diferencial de las instancias entre sí, es decir, la propia construcción de su concepto (lo cual hace que se pueda hablar de una historia de la ciencia, de una historia de la religión, de lo "político", etc.), es *al mismo tiempo* la determinación de su articulación y de su jerarquía en el interior de una sociedad dada. En efecto, pensar las relaciones de fundación y articulación entre las diferentes instancias es pensar "su *grado de independencia*, su tipo de *autonomía* 'relativa'" (*LC* I, p. 74). Una instancia se define enteramente por la relación específica que sostiene con todas las demás: lo que "existe" es la estructura articulada de las instancias. Aún es preciso *desplegar* su conocimiento.

En las asignaciones de lugares así determinadas para cierto estado de una sociedad precisa puede existir una instancia privilegiada: aquella cuyo concepto es requerido para pensar la *eficacia* efectiva de las otras. O, dicho más correctamente, aquella *a partir* de la cual, para una "estasis" dada de un todo social, se puede recorrer racionalmente el sistema completo de las instancias según el orden efectivo de sus eficacias respectivas. Convengamos en denominar *coyuntura* al sistema de las instancias en tanto es pensable según el recorrido prescripto por la jerarquía móvil de las eficacias mencionadas. La coyuntura es ante todo la determinación de la instancia *dominante*, cuya localización determina el *punto de partida* del análisis racional del todo.

La primera gran tesis del MD –considerado aquí como epistemología del MH– postula que el conjunto de las instancias define *siempre* una forma de existencia coyuntural: en

[19] En los textos de *La revolución teórica de Marx*, en un resto de consideración por la tradición y a fin de encontrar un mejor apoyo en un texto célebre de Mao, Althusser entiende aún la práctica-articulada como contradictoria. Nosotros abandonamos resueltamente esa confusa denominación.

otras palabras, que "el todo complejo posee la unidad de una estructura articulada a dominante" (*PM*, fr. p. 208; cast. p. 167).

Ahora bien, es evidente que la coyuntura cambia. Queremos decir que ella es el concepto de las *formas de existencia* del todo-estructurado, y no el de la variación de estas formas. Para adoptar de entrada la hipótesis máxima, podemos admitir que, puesto que un *tipo coyuntural* se define por la instancia que desempeña "el primer papel" (*PM*, fr. p. 219; cast. p. 177) –y por lo tanto, dominante–, es pensable cualquier tipo: coyuntura a dominante política (crisis en el Estado), ideológica (combate antirreligioso, como en el siglo XVIII), económica (gran huelga), científica (corte decisivo, como la creación de la física galileana), etc. Por consiguiente, importa determinar la invariante de estas variaciones, es decir, el *mecanismo de producción del efecto-de-coyuntura*, el cual se confunde, por lo demás, con el *efecto de existencia* del todo.

Convengamos en llamar *determinación* a la producción de ese efecto. Obsérvese que la determinación se define exhaustivamente por su efecto, vale decir, por el cambio de la coyuntura, él mismo identificable con el desplazamiento de esta, identificable a su vez con el desplazamiento de la dominante. Dicho esto, ¿qué tipo de eficacia da lugar al desplazamiento?

Una precaución previa: en todo caso, no es en las *instancias* –o prácticas pensadas según sus relaciones completas con todas las instancias restantes– donde podemos hallar el secreto de la determinación. En el plano de tales instancias no existe más que la estructura articulada a dominante. Creer que una *instancia* del todo determina la coyuntura es, inevitablemente, confundir la determinación (ley del desplazamiento de la dominante) con la dominación (función jerarquizante de las eficacias en un tipo coyuntural dado). He aquí, al fin y al cabo, la raíz de todas las desviaciones ideológicas del marxismo y sobre todo de la más temible de ellas, el economismo. En efecto, el economismo postula que la economía es siempre

dominante; que toda coyuntura es "económica". Ahora bien, es verdad que en el todo articulado figura siempre una instancia económica, pero en él puede ser *o no ser* dominante: cuestión de coyuntura. Como tal, la instancia económica no posee, por principio, ningún privilegio.

Mientras que ninguna *instancia* puede determinar el todo, en cambio es posible que una *práctica* pensada en su estructura propia, estructura por así decir *desfasada* respecto de la que articula a esta práctica como instancia del todo, sea determinante respecto de un todo en el cual ella figura bajo especies excentradas. Cabe imaginar que el desplazamiento de la dominante y la distorsión correlativa de la coyuntura es obra de la subyacencia, en una de las instancias, de una estructura-de-práctica en no-coincidencia con la instancia que la *representa* en el todo. Cabe imaginar que *uno* de los términos de la combinación social (término esta vez *invariante*) efectúa en su propia forma compleja el recubrimiento articulado de *dos* funciones: la función de instancia, que lo remite al todo jerárquicamente estructurado, y la función de *práctica determinante*, que "en la historia real se ejerce justamente en las permutaciones del primer papel entre la economía, la política y la teoría, etc." (*PM*, fr. p. 219; cast. p. 177); para resumir, se ejerce en el desplazamiento de la dominante y en la fijación de la coyuntura. Una práctica semejante, como la Naturaleza spinozista, sería a la vez estructurante y estructurada. Estaría situada en el sistema de lugares que ella determina. *En tanto determinante*, sin embargo, permanecería "invisible", pues no estaría *presentada* en la constelación de instancias, sino únicamente *representada*.[20]

[20] El problema fundamental de *todo* estructuralismo está en el término de doble función que determina la pertenencia de los demás términos a la estructura, y ello en tanto él mismo resulta excluido por la operación específica

Esta es, rudamente esquematizada, la segunda gran tesis del MD: existe una *práctica determinante*, y esta práctica es *la práctica "económica"* (para ser más precisos: la práctica cuyos límites son la naturaleza y los productos de uso).

Tengamos esto en cuenta: el *tipo de causalidad* de la determinante es enteramente original. En efecto, pensada como principio de la determinación, la práctica económica *no existe*: lo que figura en el todo-articulado-a-dominante (único existente efectivo) es la instancia económica, la cual no es más que el representante de la práctica homónima. Ahora bien, este representante está *aprehendido* a su vez en la determinación (según que la instancia económica sea dominante o subordinada, según la extensión de su eficacia coyuntural, extensión prescripta por la correlación de las instancias, etc.). Así pues, la causalidad de la práctica económica es causalidad de una ausencia sobre un todo ya estructurado en el que ella se encuentra representada por una instancia (*LC* II, p. 156).

El problema de la causalidad estructural, problema de "la determinación de los fenómenos de una región dada por la estructura de esta región" (*LC* II, p. 167) –dicho más precisamente, al tener cada instancia una forma combinada–, problema de la "determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante" (ibíd.), aparece

---

que lo hace figurar solamente bajo las especies de su *representante* (su lugarteniente [*lieu-tenant*], para retomar un concepto de J. Lacan). El inmenso mérito de Lévi-Strauss fue haber *reconocido* –en la forma aún mixturada del Significante-cero– la verdadera importancia de esta cuestión (véase *Introduction à l'œuvre de Mauss*, París, PUF, 1950, XLXX y ss.). [Hay edición en castellano: "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971]. Localización del lugar ocupado por el término que indica lo excluido específico, la falta pertinente, es decir: la *determinación* o "estructuralidad" de la estructura.

planteado en la forma que le asigna el MH: *unidad descentrada* entre la combinación de las instancias –"estructura de desigualdad a dominante específica del todo complejo siempre-ya-dado" (*PM*, fr. p. 223; cast. p. 181)– y la determinación-desplazamiento de ese todo –"proceso complejo"– por una práctica representada, pero sin otra existencia que la de su efecto.

Este problema que, según Althusser, "resume [...] el prodigioso descubrimiento científico de Marx [...] como una prodigiosa cuestión teórica *contenida* 'en estado práctico' en el descubrimiento científico de Marx" (*LC* I, p. 167), dista mucho de hallarse resuelto. Ni siquiera es seguro que estemos en condiciones de *plantearlo* (teóricamente). Puede ser que por ahora solo podamos *indicarlo*. Y esta indicación, para transformarse en el objeto de conocimiento que ella señala, deberá sin duda adoptar la forma inesperada de una lectura de Spinoza.[21] En cualquier caso, de la solución, o al menos de la formulación del problema de la causalidad estructural, depende el progreso ulterior del MD.

Hay que arribar finalmente a los "blancos" principales del proyecto, a aquellos cuyos efectos deformantes sobre el texto mismo son localizables en los niveles que hemos distinguido (diferencia inaugural entre la ciencia y la ideología; teoría de la causalidad estructural). Estos blancos pueden ser mencionados –con cierta rigidez– en forma de dos cuestiones:

[21] Véase, por ejemplo, *LC* I, p. 49. De hecho, la causalidad inmanente de la sustancia no es *otra cosa* que su efecto: la movilidad intramodal de la Naturaleza naturada, de la cual la Naturaleza naturante es la determinación ausente. Sin embargo, Dios está efectivamente *representado* como modo (por su idea adecuada). En la configuración estructural que llamamos hombre, este representante de la *determinación* puede ser (libertad) o no ser (servidumbre) *dominante*: la Sabiduría es una coyuntura.

a) ¿Cuál es el estatuto teórico del propio MD?

b) Las *estructuras* en las que se ejerce la determinación, ¿se definen según *conjuntos*? Y en todo caso, ¿es realmente posible concebir una combinación sin proveerse de un concepto de "espacio" de los lugares y sin especificar, por su capacidad propia para ocupar-distribuir lugares, los *elementos* combinados?

El problema del estatuto del MD no deja de evocar la segunda de las cuestiones propuestas por los enigmas de la representación que pone en juego. Porque se trata de saber si el MD es *representado* en las distinciones operatorias que lo hacen posible y que organizan su discursividad propia. ¿Está aprehendido el MD en la configuración formal de las prácticas "cognitivas" que él tiene por función diseñar?[22] ¿Es el MD una ciencia? Y si no, ¿es una ideología?

Aunque casi siempre designe al MD como *filosofía*, Althusser manifiesta al respecto cierta vacilación. Si tal designación casi no nos permite avanzar es porque el par de opuestos ideología/no-ideología tiene validez en filosofía: "toda la historia de la filosofía occidental está dominada, no por 'el problema del conocimiento', sino por la *solución* ideológica, es decir, impuesta de antemano por 'intereses' prácticos, religiosos, morales y políticos ajenos a la realidad del conocimiento, [intereses] que ese 'problema' *debía acoger*" (*LC* I, p. 66). ¿La mejor definición que se puede dar del MD es la de "filosofía no-ideológica"? Sin embargo, este agrupamiento

[22] El campo completo de estas prácticas indicado en distintos puntos por Althusser comprendería, además de la práctica teórica y de la práctica ideológica, el conocimiento "técnico" y el conocimiento "empírico", que probablemente podrían ser reducidos a ciertas configuraciones tradicionales entre lo conocido, lo re-presentado y otras instancias de las formaciones sociales.

nominal solo resulta significativo si se piensa la relación intrínseca de la filosofía con lo no-ideológico como tal (la ciencia).

En verdad, esta relación es pensada por Althusser en los siguientes términos: "producción por la filosofía de nuevos conceptos teóricos que resuelven los *problemas teóricos*, si no planteados explícitamente, al menos contenidos 'en estado práctico' en los grandes descubrimientos científicos" (*LC* II, p. 166). A cada corte científico viene a corresponderle una "retoma" [*reprise*] filosófica que produce en forma reflexiva y temática los conceptos teóricos involucrados de manera práctica, es decir, operatoria, en las diversas ciencias. Sucede así con Platón para la geometría, con Descartes para la nueva Física, con Leibniz para el cálculo diferencial, con Kant para Newton, con el MD para el MH, con Marx (filósofo) para Marx (científico).

Pero lo que Althusser no nos dice es:

a) Lo que distingue a esa "recuperación" de la pura y simple *reinscripción* ideológica de ese hecho nuevo que es una ciencia; lo que distingue a esa recuperación de una desarticulación reflexiva de los conceptos de la ciencia capaz de reflejar-desconocer la absoluta *diferencia* del discurso científico en la *unidad* fantasmática del discurso ideológico, por el sesgo de los operadores ideológicos "verdad" y "fundamento"; lo que distingue a la filosofía de una región particularmente problemática de la ideología, aquella en la que se opera la ideologización de lo que es por principio lo no-ideológico radical, la ciencia. No nos dice si la correlación empíricamente manifiesta entre la ciencia y la filosofía no consiste en que la filosofía está especializada, en efecto, "dentro de" la ciencia, queremos decir: especializada dentro de la *disimulación* unificante-fundadora del único discurso cuyo proceso específico es irreductible a la ideología, el discurso científico.

b) Lo que distingue al MD, representado como filosofía, de las epistemologías anteriores (filosóficas) consagradas ex-

plícitamente a producir, diferenciar y luego reducir el concepto de ciencia. Althusser no nos dice cómo evitar o cómo burlar los isomorfismos localizables entre el MD y la forma general de la ideología filosófica tal como el propio MD la conceptualiza. Althusser sabe muy bien que los rasgos formales más claros de la filosofía ideológica son los que él atribuye al eclecticismo (*PM*, fr. p. 53; cast. p. 44): la *teleología teórica y la autointeligibilidad.* Ahora bien, el MD, en tanto disciplina teórica "suprema" que "traza las condiciones formales" de *toda* práctica teórica (*PM*, fr. p. 170; cast. p. 139), posee necesariamente esas dos propiedades: el MD es de manera inevitable autointeligible y circular, si es verdad que produce la teoría de toda práctica teórica y por consiguiente (a diferencia de *todas* las otras ciencias) *la teoría de su propia práctica.*[23] Teoría general de los cortes epistemológicos, el MD (a diferencia de todas las otras ciencias) debe ser capaz de pensar su propio corte, de *reflexionar sobre su diferencia*, cuando *una* ciencia no es sino el *acto* desplegado de esta diferencia misma.

El MD restaura, para su provecho, la ideología de la presencia-a-sí de la diferencia, la ideología de la identidad de transparencia; "*capaz de dar cuenta de sí*, tomándose a sí mismo como objeto" (*PM*, fr. p. 31; cast. p. 29), el MD difiere del saber absoluto mucho menos de lo que Althusser admite; ello, puesto que contiene en sí el modo de pensar no solo su propia esencia, sino también la *cientificidad* de la ciencia que fuere, su esencia no visible, pero efectuada. El MD articula así *los* modos de producción teóricos como *figuras* formales de su propio proceso. Corre el gran riesgo de ser, esta vez a propósito del MH, *una* recuperación "filosófica" entre otras, la perpetuación

[23] Según señala Althusser respecto de Husserl, reivindicar el círculo como círculo no nos saca de él: llamar "dialéctica" a la circularidad del círculo no debe hacer olvidar el caso en que este círculo es el de la ideología.

de la tarea a la que se consagra la historia de la filosofía: el imposible *volver a cerrarse* de la apertura científica en la ilusión de clausurar la ideología. El MD corre riesgo de ser, simplemente, *la ideología de la que el MH tiene "necesidad"*.

Para concluir, quisiera enfatizar a la vez la necesidad absoluta y el riesgo de ese (re)comienzo del MD.

Ante todo, está claro para mí que actualmente no existe ningún otro recurso, al menos si se aspira a *hablar* de aquello cuya realidad silenciosa (silenciosa *en la teoría*) nos interpela y nos hace "portadores" de funciones históricamente determinadas. No existe otro recurso si se quiere pensar lo que constituye *nuestra* coyuntura política: la desestalinización y la "coexistencia pacífica", ligadas a esa *forma de transición regresiva* que define el régimen soviético; el imperialismo norteamericano; la revolución china, otro *tipo de transición*.

Debemos a la lucidez epistemológica de los marxistas que trabajan en torno a Althusser nuestra posibilidad de reflejar dicha coyuntura política *en nuestra coyuntura teórica*, y a la inversa: sin esto, nos veríamos reducidos a repetir una y otra vez las *descripciones* del marxismo vulgar y a dejarles la ciencia viva, en todos sus aspectos, a la derecha formalista y a los teólogos de la Literatura.

Es a esos marxistas a quienes debemos *la actualidad* de los conceptos del MH, de los que cabe decir que ellos literalmente los des-cubrieron, por cuanto después de Marx se los había, no olvidado, sino travestido, re-inscripto, *reprimido*. Y como, al consagrarme por necesarias razones al MD, prácticamente no he hablado de la ciencia de la historia propiamente dicha (aunque, léase a Marx: desde ahora, *podemos* hacerlo), quiero mencionar aquí los *servicios* que nos prestan en la práctica política misma los sorprendentes resultados obtenidos por É. Balibar con respecto justamente a las formas de transición (*LC* II, pp. 277-332).

Indudablemente, la teoría de la instancia política está aún por hacerse. Sabemos empero que algunos marxistas se dedican a esa tarea; y es ya mucho indicar con claridad el *lugar* de una teoría semejante. En el momento en que la coyuntura nos impone preservar –más allá de la crítica común al idealismo fenomenológico– el rigor racionalista y revolucionario de las organizaciones de clase, esto a través de las nuevas configuraciones científicas y en ellas mismas, pensar que se asignará a la práctica política su estatuto da forma a nuestra exigencia.

Ahora bien, la obra interpeladora de Althusser se encuentra en situación de corte. En muchos aspectos, la gobierna todavía un *resentimiento* teórico que muchas veces la enceguece respecto de todo lo que en ella corresponde a la tradición filosófica y hasta ideológica.

Indudablemente, cada cual debe desembarazarse por su propia cuenta, mediante el asesinato, de la tiranía teórica mayor en la que aprendimos a hablar: la tiranía hegeliana. Pero no basta con *declararse* fuera de Hegel para salir efectivamente de un reino maldito en el que, como se sabe, nada es más fácil que cantar sin fin, *in situ*, el canto del comienzo.

Para resumir provisoriamente la empresa hegeliana en los dos conceptos correlativos de totalidad y negatividad, diremos que existen dos maneras de desembarazarse del maestro según las salidas que estos dos conceptos obturan.

Que el acceso a la totalidad nos sea rehusado, esto es lo que la primera crítica kantiana establece de modo riguroso al instalarse desde el principio en el puro *hecho*[24] de la ciencia, y sin

[24] Reléase el prólogo a la segunda edición de *Crítica de la razón pura*: Kant multiplica aquí los signos de una singularidad sin concepto, de un cuasi-milagro presidiendo la surrección "facticia" de la ciencia: "revolución debida a un solo hombre"..., "venturosa idea de un intento"... "... que tuvo la buena suerte de consumarla"... "tocado por una gran luminosidad". La ciencia es el hecho puro "por debajo" del cual no hay *nada*.

pretender reducirlo ni deducirlo. En muchos aspectos, la dialéctica trascendental es el gobierno secreto de la polémica althusseriana. Nada tiene de sorprendente que, en *Para leer* El capital, tantas descripciones remitan el objeto de conocimiento a sus condiciones de producción (a su problemática, por ejemplo) de una manera que recuerda mucho la andadura gradual y constituyente de Kant. Incluso cuando, para salir del "círculo" empirista que confronta indefinidamente el sujeto con el objeto, Althusser habla del "*mecanismo* de apropiación cognitiva del objeto real por medio del objeto de conocimiento" (*LC* I, p. 71), no está tan lejos de un esquematismo que sortea igualmente los problemas de garantía, de "policía" de lo verdadero, hacia la cuestión positiva de las *estructuras de funcionamiento del concepto.* La teoría de la producción de conocimientos es una especie de esquematismo práctico. La filosofía del concepto, esbozada por Althusser como lo había sido por Cavaillès, se parece mucho a la exhibición del campo estructurado del saber como campo multitrascendental sin sujeto.

Si nos volvemos ahora hacia el concepto de negatividad con todo lo que connota (causalidad expresiva, interioridad espiritual de la idea, libertad del para-sí, teleología parusíaca del Concepto, etc.), advertimos que su crítica radical fue llevada lo más lejos posible por Spinoza (crítica de la finalidad, teoría de la idea-objeto, irreductibilidad de la ilusión, etc.). La deuda es esta vez pública, reconocida, y no hay ninguna necesidad de insistir en ella.

La verdadera cuestión es saber finalmente si hay compatibilidad entre el kantismo de lo múltiple que percibimos en la epistemología "regional" de Althusser, y el spinozismo de la causalidad que rige los presupuestos de su epistemología "general". Dicho de otra manera, la cuestión es la *unidad* del MD, e incluso de su pura y simple *existencia* como disciplina teórica diferenciada.

Porque, no nos confundamos: Kant y Spinoza pueden ser mencionados aquí en la exacta medida en que *se suprima* lo que podría acercarlos superficialmente: en que se suprima el Libro V de la *Ética*, donde aparece restaurada en el amor intelectual a Dios una forma de copertenencia del hombre al fundamento último; en que se suprima la segunda Crítica, donde la libertad se abre un camino hacia lo transfenoménico. Queda por pensar la difícil articulación entre sí de una epistemología regional, histórica y regresiva, y una teoría global del efecto de estructura. Althusser o, para pensar a Marx, Kant *en* Spinoza. He aquí la dificultosa figura alegórica a partir de la cual decidir si, efectivamente, el materialismo dialéctico (re)comienza.

Jean-François Lyotard.
Custos, quid noctis?[1]

En 1982, mientras que acababa de publicar Teoría del sujeto *en medio de una indiferencia pública realmente notable, en el colmo, pues, de una suerte de aislamiento, fui invitado al seminario "La retirada de lo político" que organizaban conjuntamente, en la École Normale Supérieure, Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-François Lyotard y Jean-Luc Nancy. Es raro ver equipos así. He conservado un más que fiel reconocimiento hacia este equipo que en esa forma decidió poner fin, en la medida de sus posibilidades, a mi aislamiento. En los márgenes de este seminario, Lyotard, a despecho de las serias escaramuzas que nos habían enfrentado como colegas en la Universidad París 8, me dijo de repente, en 1983, que estaba por publicar lo que él llamaba su (único) "libro de filosofía".*

[1] En torno a J.-F. Lyotard, *Le différend*, París, Minuit, 1983. [Hay edición en castellano: *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988. En esta edición castellana no aparece explicado el motivo por el que se tradujo *différend* por "diferencia" y no por "diferendo", que a nuestro juicio es el término adecuado para transmitir la conceptualización de Lyotard. Sin perjuicio de esta discrepancia y de algunas otras, las citas transcriptas en este capítulo pertenecen a dicha versión, salvo eventuales modificaciones que consideramos necesarias y cuya responsabilidad asumimos].

Su título era Le Différend, *y él aspiraba a que yo lo reseñase para el diario* Le Monde. *Acepté, leí el libro y, llevado por mi impulso, escribí un artículo demasiado largo para ser publicado en un diario. De ahí que saliera en la revista* Critique.

Un libro de filosofía

Se ha considerado recientemente a los filósofos como eclipsados por su propia superabundancia, a través de la singular circunstancia de su "novedad". Si pese a todo se los lee, ejercicio al que quizá no están destinados, los filósofos en cuestión no tienen más vínculo con la novedad que el de la sabia máxima de Don Leopoldo Augusto en *El zapato de satén,* de Claudel. El personaje, tras haber exigido algo nuevo, porque le encanta y necesita "algo nuevo a cualquier precio", aclara: "Algo nuevo, pero que sea la continuación legítima de nuestro pasado. Nuevo, y no extraño. Algo nuevo, una vez más, pero que sea exactamente similar a lo antiguo".

Jean-François Lyotard anuncia haber escrito con *El diferendo* su libro de filosofía. ¿Hay aquí una novedad idéntica en todo punto a lo antiguo? Parecería que Lyotard tomara la palabra "filosofía" en un sentido heterogéneo al que prodigan las revistas. Que se trate de su libro de filosofía, en singular, equivale además a la muy arriesgada confesión de que lo que él antes montaba como libro no era filosofía, sino más bien intervención prefilosófica, filosofema en estado salvaje.

Ya el estilo coloca al Lyotard de *El diferendo* en diferendo con el Lyotard anterior. Tenemos aquí una prosa concienzuda y demostrativa que sigue tenazmente su línea central. Una voluntad de examinar con esmero las objeciones posibles. Una trama tan densa como límpida. A diferencia del Prometeo de Gide, Lyotard, para difundir su conferencia y calmar al público de los periódicos, no levanta cortinas de humo ni

lanza petardos fumígenos, ni expone fotografías pornográficas. Se trata de un conflicto filosófico sin uso de armas.

Las referencias fundamentales de Lyotard se remontan al Diluvio: son previas al arca bendita del Noé plumitivo, al zoológico de los prolijos ensayistas. Obsérvense estas antigüedades: Protágoras, Gorgias, Platón, Antístenes, Aristóteles, cuatro reseñas sobre Kant, Hegel... Todas estas respetables personas son tratadas cada vez como se debe, con procedimientos de puntuación y transcripción cuya novedad impacta y cuya rectitud, propia de la más moderna de las labores, derriba nuestras convicciones académicas.

El propio Lyotard declara que sus tres fuentes son el Kant de la tercera Crítica, el segundo Wittgenstein (el de las *Investigaciones*) y el último Heidegger. Del primero toma la doctrina crítica de los múltiples dominios del juicio, la imposibilidad del todo, la sintaxis del imperativo y la función justiciera del sentimiento; del segundo, la analítica del lenguaje; del tercero, la figura retirada del Ser. En efecto, *El diferendo* contiene igualmente una taxonomía de los géneros de discurso y de su inconmensurabilidad, una ética, una política y una ontología. Se advierte entonces hasta qué punto se trata, como lo anuncia Lyotard, de un libro de filosofía.

No obstante, hagamos comparecer este anuncio ante el tribunal conceptual del libro mismo. Se escribe en él, justamente, que "El fin del discurso filosófico es una regla (o reglas) que hay que buscar sin que pueda uno poner de acuerdo el discurso con esa regla antes de haberla hallado" (fr. p. 145; cast. p. 117). ¿Pertenece *El diferendo*, en este sentido, al género filosófico? ¿Es un libro autónimo, puesto que contiene su propia definición?

Preocupará ante todo que la prescripción de tener que buscar una regla sea regla ella misma y que, por consiguiente, al contrario de lo que se ha concluido, exista una medida posible de la conformidad del discurso con su género. Felicitemos de

entrada a Lyotard por tomar extremadamente en serio este tipo de argumentación "sofística". En efecto, Lyotard rechaza la tentación (¿moderna, posmoderna?) de considerar inútil la instrucción de una prueba. Lyotard repudia el estilo del ensayo. Lo cual confirma el uso nuevo y convincente que hace de las "paradojas" de Protágoras o Antístenes. Así como Platón, dice Pascal, prepara para el cristianismo, el escepticismo, dice Lyotard, prepara para la crítica. A continuación de lo cual se refutará la refutación diciendo: que el discurso filosófico esté en busca de su regla no constituye regla para este discurso, pues "búsqueda" significa que el tipo de eslabonamiento de las frases no está ni prescripto previamente ni regido por un resultado.

La incertidumbre con respecto a la regla se evidencia en la multiplicidad propiamente desreglada de los procedimientos de eslabonamiento. En el libro de Lyotard encontramos tanto la argumentación propia del género lógico como la exégesis de un nombre ("Auschwitz"), la inserción textual (los autores), la puesta en juego de un destinatario ("usted dice esto... entonces..."), la definición de los conceptos y su especie, la detención... Y muchas otras técnicas. Esto hace que el libro esté enteramente compuesto de fragmentos, trayectoria quebrada de la que no procede ningún todo: "¿Qué otra cosa hacemos aquí sino navegar entre las islas para poder declarar paradójicamente que sus regímenes o sus géneros son inconmensurables?" (fr. p. 196; cast. p. 157).

Este libro es filosófico porque es archipielágico. La regla de navegación cuya cartografía la navegación misma permite no es otra que la del diferendo, es decir, la de una multiplicidad que ningún género puede subsumir bajo sus reglas. La filosofía establece aquí que es regla suya respetar lo que ninguna regla vuelve conmensurable. Este respeto se dirige, entonces, al puro "hay". El Mal es filosóficamente definible: "Por mal entiendo (y no puede entenderse sino la prohibición

de posibles frases en cada instante) un desafío lanzado a la ocurrencia, el desprecio del ser" (fr. p. 204; cast. p. 163). Así pues, la última afirmación del libro será: El "hay" es invencible. Se puede, se debe testimoniar contra la prohibición, a favor de la ocurrencia.

En cuanto a esa última afirmación, aún es preciso navegar hasta ella.

Una atomística lenguajera

Hace mucho tiempo, un héroe de Samuel Beckett pronunció: "Lo que sucede, son palabras". Tal es el punto de partida de Lyotard: la designación del "lo-que-sucede" como "frase". Lyotard se sitúa con ello en lo que él llama "viraje lenguajero" de las filosofías occidentales. Pero, desde luego, la actualidad histórica es tan solo una oportunidad. No tiene valor de legitimación. La regla filosófica que Lyotard persigue no es la conformidad con el espíritu de la época. Para establecer que no es cuestión de remontarse más acá de las frases se requiere un eslabonamiento argumentativo. Lyotard reencuentra, critica y pone de lado el procedimiento cartesiano de la evidencia. Lo que se resiste absolutamente a la duda radical no es, como cree Descartes, el "Yo pienso", sino el "Hubo esta frase: dudo". Toda resistencia a dejarse convencer de que hubo esta frase no es de por sí, en la medida en que se produce, más que una frase. Ahí donde Descartes pretende establecer el sujeto de la enunciación como último garante existencial del enunciado, Lyotard se atiene a lo siguiente: el enunciado tiene lugar. Así pues, lo que existe no es el Yo pienso subyacente al Yo hablo; por el contrario, el Yo (del Yo hablo) es una inferencia (una instancia, la del destinador) del existente-frase, o, para ser más precisos: del acontecimiento-frase.

Queda excluida la unidad central del Yo. No hay ninguna razón, desde el momento en que lo que existe pertenece al orden del acontecimiento-frase (y no de su garantía unitaria subyacente), para eludir la evidencia de que hay frases y no una frase. Lo inaugural es entonces una atomística lenguajera en la que nada es anterior a la multiplicidad de las ocurrencias de frases, ni sujeto, lo hemos visto, ni mundo, pues el mundo es tan solo un sistema de nombres propios. "Frase" designa, por lo tanto, lo Uno de lo múltiple, el átomo del sentido como acontecimiento.

Aquí comienza una analítica austera de la que trataré tan solo sus aristas.

Que la frase sea lo Uno absoluto significa de inmediato lo múltiple, tanto en el orden de lo simultáneo como en el de lo sucesivo.

En lo simultáneo, el Uno de la frase se distribuye en cuatro instancias: "una proposición presenta aquello de que se trata, el caso, *ta pragmata*, que es su referente; lo que se significa del caso, el sentido, *der Sinn*; aquel a quien se dirige lo significado del caso, el destinatario; aquel o en nombre de aquel 'por' el que se expresa lo significado del caso, el destinador" (fr. p. 31; cast. pp. 26-27). El programa de investigación exige, en consecuencia, ocuparse de la presentación misma (capítulo sobre el referente, lo que es presentado, y luego sobre la presentación); del sentido (crítica de la doctrina especulativo-dialéctica del sentido en el capítulo sobre el resultado); y de la pareja destinador/destinatario (capítulo sobre la obligación).

En lo sucesivo, el axioma fundamental es que, ocurrida una frase, hay que eslabonar. El silencio mismo es una frase que se eslabona con la precedente. Y por supuesto, no hay ni primera frase (salvo en los relatos de origen) ni última (salvo según la angustia del abismo). Este punto es tan simple como crucial: "Que no haya frase es imposible, que haya: *Y una frase*

es necesario. Es menester eslabonarla. Esto no es una obligación, un *Sollen*, sino que es una necesidad, un *Müssen*" (fr. p. 103; cast. p. 85).

Pero no lo es menos, frente a esa necesidad, que el modo de eslabonamiento sea a su vez contingente: "Eslabonar es necesario, cómo eslabonar no lo es" (ibíd.). La investigación exige ahora ocuparse del eslabonamiento de las frases. Ahora bien, esta tarea es doble: "Hay que distinguir las reglas de formación y de eslabonamiento que determinan el régimen de una frase y distinguir los modos de eslabonamiento que proceden de los géneros de discurso" (fr. p. 198; cast. p. 159).

El estudio de los regímenes de frases es en cierto modo sintáctico. La disposición interna de las cuatro instancias del Uno de una frase varía según que esta frase sea cognitiva, prescriptiva, exclamativa, etc. El estudio de los géneros de discurso es en cambio estratégico, porque un género de discurso unifica frases con miras a un éxito. O incluso: el régimen de una frase gobierna un modo de presentación de universo, y estos modos son heterogéneos. Un género es fijado por su finalidad: "un género de discurso imprime a una multiplicidad de frases heterogéneas una finalidad única por obra de los eslabonamientos que apuntan a procurar el fin propio de ese género" (fr. p. 188; cast. p. 151). Estas apuestas a su vez son heterogéneas. Hay, por lo tanto, una doble multiplicidad cualitativa, la de los regímenes, que es intrínseca, porque concierne a la sintaxis de la presentación, y la de los géneros, que, por unificar según una finalidad heterogéneos intrínsecos, organiza alrededor de la pregunta "¿cómo eslabonar?" una verdadera guerra. Pues la contingencia del "¿cómo eslabonar?", combinada con la necesidad de eslabonar, manifiesta lo múltiple de los géneros en tanto conflicto alrededor de toda ocurrencia de frase.

Ahora bien, el hecho de que haya guerra de géneros funda la omnipresencia de la política. Es así como Lyotard postula

un concepto intrasistemático de la política: "La política es la amenaza del diferendo. No es un género, es la multiplicidad de los géneros, la diversidad de los fines y, por excelencia, es la cuestión del eslabonamiento. La política está inmersa en la vacuidad donde 'ocurre que...' [la política] está justo en el ser que no es" (fr. p. 200; cast. p. 161).

Como se ve, Lyotard no se preocupa por justificar la política por la sociología o por la economía. La política no se sostiene del ser-ente, pues está sumergida en la hiancia en la que conviene y no conviene eslabonar. El ser de la política es nombrar el ser-que-no-es, el riesgo y el suspenso en el que remolinea la polémica de los géneros.

Volviendo la espalda a la antropologización moderna de la política, lo mismo que a su economización posmoderna, Lyotard propone abruptamente un concepto de la política cuya inscripción discursiva, transgenérica, es y no puede sino ser ontológica.

Una ontología

La ontología de Lyotard no es autónima, no pertenece al *género de discurso ontológico* que Lyotard define: "género cuya regla de eslabonamiento es que la segunda frase debe presentar la presentación contenida en la primera" (fr. p. 119; cast. p. 97). Se reconocerá de paso a Hegel, las primeras formulaciones de la *Lógica*, la Nada que presenta la presentación del Ser, y el Devenir que presenta la disolución presentativa.

Lyotard no es, por cierto, hegeliano, o al menos: Lyotard no concuerda con ese Hegel que, en Lyotard, figura en la categoría del resultado, en el género especulativo. Lo que se dice del ser no va a presentar la presentación, más bien va a nombrar lo impresentable. No hay un discurso sobre el ser, sino una aforística deportada, incluida en las trayectorias archipielágicas.

Veamos los aforismos del ser:

- La necesidad de que haya: *Y una frase* no es lógica (pregunta *¿cómo?*) sino ontológica (pregunta *¿qué?*) (fr. p. 103; cast. p. 85).

- Hay *Hay* (fr. p. 114; cast. p. 99).

- La ocurrencia, la frase, como *qué*, que ocurre, no concierne en absoluto a la cuestión del tiempo, sino a la del ser/no ser (fr. p. 115; cast. p. 94).

- *Ser* no significa nada, designaría la ocurrencia "antes" de la significación (el contenido) de la ocurrencia [...]. *Es* sería más bien: *¿Ocurre?* [*Arrive-t-il?*] (pues el *il* francés indica un lugar vacío que habrá de ocupar un referente) (fr. p. 120; cast. p. 98).[2]

Y ahora, los aforismos del no ser:

- Adjunta a la precedente mediante *y*, una frase surge de la nada y se eslabona con ella. La paradoja connota así el abismo de no ser que se abre en las frases, insiste en la sorpresa de que algo comienza cuando lo dicho es dicho (fr. p. 102; cast. p. 84).

- Lo que no está presentado no es. La presentación que una frase implica no está presentada, no es. O: el ser no es. Se puede decir: una presentación implicada cuando está presentada es una presentación, no implicada, sino situada. O: el ser tomado como ente es el no ser (fr. p. 118; cast. p. 97).

- Es necesaria la negación para presentar la presentación implicada. Ella solo es presentable como ente, es decir, como no ser. Esto es lo que quiere decir la palabra *Leteo* (fr. p. 119, cast. p. 97).

[2] *Il*, pronombre personal de la tercera persona del singular (en castellano, "él"). En francés, su inserción al final de determinadas frases interrogativas es obligatoria. [N. de la T.]

- Los géneros de discurso son modos del olvido de la nada [*néant*] o de la ocurrencia; ellos llenan el vacío entre las frases. Es no obstante esta "nada" la que abre la posibilidad de las finalidades propias de los géneros (fr. p. 200; cast. p. 160).

Dicho de otra manera: de que no hay sino frases resulta que el no ser circunda al ser. Digo "circunda" porque hay una triple sobrevenida del no ser.

Primeramente, por lo mismo que toda frase presenta un universo (según las cuatro instancias de su Uno), ella no presenta esa presentación, la cual no es presentable sino en una "segunda" frase y por lo tanto, dicho con rigor, en el tiempo de la ocurrencia misma, no es (porque lo que es, es lo que la ocurrencia comporta de presentación).

En segundo lugar, el ser mismo no es, pues ninguna frase es su ocurrencia. El ser no tiene identidad presentable, fraseable, o incluso: "el ser no es el ser, sino *Hay*" (fr. p. 200; cast. p. 161).

En tercer lugar, la nada "bordea" cada ocurrencia de frase, abismo en el que se juega la pregunta "¿cómo eslabonar?", abismo recubierto, llenado, pero jamás anulado, por el género de discurso en el que la contingencia del modo de eslabonamiento se presenta a posteriori como necesidad.

El "Hay" de una frase, al ser por esta frase infraseable, no es. La custodia polémica de la filosofía intenta preservar la ocurrencia, el "¿Ocurre?", y en consecuencia intenta preservar, contra la pretensión unitaria de un género, el circundado del "Hay" por la triplicidad del no ser. El filósofo mantiene una vigilante agitación alrededor de la vulnerabilidad de no ser donde despunta la ocurrencia. El filósofo es el guardia armado del no ser.

¿Quiénes son los enemigos del filósofo? En filosofía (pero se trata de la no filosofía interna a la filosofía), el género especulativo (hegeliano), que en la figura del resultado pretende disolver el no ser del ser, explicitar el "Hay", presentar la pre-

sentación, exhibir la ocurrencia y por lo tanto renegar de ella. En política, es la pregnancia del género narrativo, que relata el origen y la destinación, la que obra "como si la ocurrencia, con la fuerza de los diferendos, pudiera terminarse, como si hubiera una última palabra" (fr. p. 218; cast. p. 175).

La política narrativa en su apogeo es el nazismo (el mito ario). Esta política quiere la muerte de la ocurrencia misma y por eso quiere la muerte del judío, pues el idioma judío está justamente, por excelencia, bajo el signo del "¿Ocurre?".

Como un sutil guerrero, Lyotard pone a combatir el género especulativo con la política narrativa, muestra que estos dos enemigos principales se anulan el uno al otro, de hecho ¿signo de qué resultado posible es Auschwitz? ¿Qué es lo que la odisea del Espíritu absoluto puede cabalmente tener que "relevar"[3] en Auschwitz? El silencio en el que se frasea el nazismo se debe a que fue abatido como un perro, pero no fue refutado, no lo será, y por lo tanto no será relevado y no contribuirá jamás a ningún resultado. En cuanto a las masacres nazis, lo que eslabona es un sentimiento, no una frase, ni un concepto. Falta toda frase especulativa. Solo el sentimiento denota que una frase no ha tenido lugar, y en consecuencia que un agravio, tal vez un agravio absoluto, fue cometido. El sentimiento en el que se anuncia una frase infraseada es el centinela de la justicia, no en el lugar del simple daño, sino en el lugar esencial del agravio.

¿Qué es un agravio? Debe distinguírselo del daño, que se alega judicialmente en un idioma común determinando un litigio para el cual existe un poder habilitado por ambas

[3] Entendemos que el verbo "*relever*", entrecomillado además en el texto, alude al concepto de *Aufhebung*, de Hegel: suprimir y conservar. A su vez, este vocablo cumple una función esencial en el texto "La negación", de Freud. Fue Derrida quien lo tradujo al francés por *relève*. [N. de la T.]

partes para decidir entre las frases. El agravio remite al diferendo como el daño al litigio: no hay poder arbitral reconocido, heterogeneidad completa de los géneros, intención de ser hegemónico por parte de uno de ellos. El agravio no es fraseable en el género de discurso en el que debería hacerse reconocer. El judío no es audible por el SS. El obrero no tiene ningún espacio en el que hacer reconocer que su fuerza de trabajo no es una mercancía.

La voluntad hegemónica de un género de discurso pretende necesariamente saber qué es el ser de toda ocurrencia. Esta voluntad plantea que el ser-nada es. Ahora bien, justamente (el ser circundado por el no ser), "nunca sabe uno *lo que es el Ereignis*. ¿Frase en qué idioma? ¿En qué régimen? El agravio es siempre anticiparla, es decir prohibirla" (fr. p. 129; cast. p. 105).

Producido por una reducción al silencio, el agravio se anuncia con un sentimiento: una frase debía tener lugar. La ontología prescribe al filósofo dar testimonio del punto del sentimiento, en la aceptación de un no saber del ser del "Hay".

Capitalismo, marxismo, política deliberativa

¿No es el marxismo el discurso que pretende que su género –su éxito– es dar voz al agravio? ¿No es él la palabra heterogénea de las víctimas del Capital? ¿Qué piensa hoy Lyotard del marxismo?

En una primera aproximación, puede parecer que el marxismo no es sino una nefasta complicidad entre la "filosofía" especulativa (como dice Lyotard: "prisionero de la lógica del resultado", fr. p. 227, cast. p. 197) y una política narrativa ("pureza" del proletariado, mito de la reconciliación final). Por desgracia, la historia ilustra en demasía que cierto marxismo se consagra en verdad a prohibir la ocurrencia, alimentándose del amor a las estructuras y del odio al acontecimiento.

Sin embargo, las cosas son más complejas. Lyotard no se aglutina en la turba de los antimarxistas vulgares. Piensa que "el marxismo no terminó, como sentimiento del diferendo" (fr. p. 246; cast. p. 197). ¿Cómo se inscribe Lyotard en este no-fin en el que la discursividad debe ceder el paso al sentimiento?

Está primero la analítica del capital, subsumida bajo lo que Lyotard llama "hegemonía del género económico" y de la que provee una descripción compacta y convincente. Tiene razón al decir, contra toda metafísica del productor y del trabajo, que la esencia del género económico es la anulación del tiempo en la figura anticipadora del intercambio: "La frase económica de cesión no espera a la frase de conformidad o consentimiento (contracesión), la presupone" (fr. p. 249; cast. p. 199). El género económico (el capital) organiza la indiferencia al "Hay", a la puntualidad heterogénea, puesto que todo lo que adviene tiene su razón en un saldo contable nulo venidero. El género económico "descarta la ocurrencia, el acontecimiento, la maravilla, la espera de una comunidad de sentimiento" (fr. p. 255; cast. p. 204).

Es, por excelencia, bajo la hegemonía del género económico cuando nada ha tenido lugar más que el lugar.

¿Debe reconocerse al menos que esta interdicción de las maravillas –que tiene el mérito de rechazar los relatos de origen– apuesta por una política "pluralista" y protege nuestras libertades? Sabemos que esta es hoy en día la tesis común, e incluso, si nos atenemos a los hechos, la tesis casi universal: la ley del mercado y la tiranía del valor de cambio no son ciertamente admirables, pero la política parlamentaria, indisociable de ellas, es la menos mala de todas.

Lyotard no habla explícitamente de pluralismo ni de parlamentos ni de libertades civiles. El democratismo no es su valor axial. Su vía consiste en reunir las determinaciones de la política moderna bajo el concepto único de *forma*

deliberativa de la política, forma cuyo origen es griego y cuya particularidad es dejar vacío el centro político, desustancializar la frase del poder. En este sentido, sí, es posible decir que "lo deliberativo es una disposición de géneros y esto basta para hacer surgir en él la ocurrencia y los diferendos" (fr. p. 217; cast. p. 174).

Solo que, veamos una demostración capital: no solo la forma deliberativa de la política no es homogénea al capitalismo, sino que es un obstáculo para este. Citemos el pasaje entero para quienes se vieran tentados de imaginar un Lyotard en vías de adhesión –con motivo de democratismo, pero esto sucede siempre– al orden económico-político de Occidente:

> De esta manera, el género económico del capital no exige en modo alguno la disposición política deliberativa que admita la heterogeneidad de los géneros de discurso. Antes bien, se trata de lo contrario: el género económico exige su supresión. Solo tolera aquella disposición política deliberativa en la medida en que el vínculo social no está (todavía) enteramente asimilado a solo la frase económica (cesión y contracesión). Si algún día ocurre esto, la institución política será superflua, como son ya los relatos y las tradiciones nacionales. Ahora bien, faltando la disposición deliberativa en que la multiplicidad de los géneros y de sus respectivos fines puede en principio expresarse, ¿cómo podría mantenerse la Idea de una humanidad, no dueña de "sus" fines (ilusión metafísica), pero sensible a los fines heterogéneos implicados en los diversos géneros de discurso conocidos y desconocidos y capaz de perseguirlos en la medida de lo posible? (fr. p. 256; cast. p. 204).

El intento de salvar la idea de una humanidad adentrada en las sendas de lo múltiple se dirige, todavía y siempre, contra el capital, y ello en nombre del diferendo, cuyo sentimiento el marxismo connota.

La política deliberativa sigue siendo para Lyotard un ideal polémico. La "libertad" inherente al género económico no la sustenta, sino que la amenaza de muerte. La filosofía no ha terminado de ser militante. Y la esperanza tiene fundamento, por cuanto el diferendo renace sin tregua, por cuanto "el *¿Ocurre?* es invulnerable a toda voluntad de ganar tiempo" (fr. p. 260; cast. p. 208).

Siete observaciones

1. Las metáforas que presentan el tema del diferendo en el libro de Lyotard son de índole jurídica: litigio, daño, agravio, víctima, tribunal... ¿Qué presupuesto (¿kantiano?) envuelve este ropaje? No bien la filosofía se torna crítica, ¿queda restringida a frasearse en la proximidad del derecho?

Yo planteo que hay dos tipos de procedimientos filosóficos, dos maneras de ser fiel a la directiva de tener que buscar su regla sin conocerla. Aquella cuyo paradigma es jurídico, aquella cuyo paradigma es matemático. Como es lógico, dejo de lado el género especulativo.

¿Está capturado Lyotard en el gran retorno del derecho? ¿Los Derechos del Hombre? Por una muy justa razón, él declara que convendría sustituir la expresión "derechos del hombre", inapropiada en sus dos términos, por: "autoridad de lo infinito" (fr. p. 54; cast. p. 45).

No se lo podría decir mejor. Ahora bien, fuera del paradigma matemático, "infinito" es un significante errático. En cuanto al derecho, está determinado literalmente por su odio a la infinitud.

2. Diré también: la pesadez de la metáfora jurídica se extiende a la definición que da Lyotard del conocimiento (de las frases del género cognitivo). Todo se juega para él en la

cuestión del referente, lo mismo que para el juez, especialmente el inglés, que presume de establecer de manera reglada a qué hecho son asignables los enunciados de las partes. Con ayuda del criterio referencial ("real"), Lyotard distingue el género cognitivo del género puramente lógico: "La cuestión cognitiva es la de saber si la conexión de los signos en cuestión (la expresión que es uno de los casos a los que se aplican las condiciones de verdad) hace o no posible que referentes reales correspondan a esa expresión" (fr. p. 83; cast. p. 69).

Yo digo que las frases matemáticas por sí solas –aunque, en mi opinión, todas las frases cuya apuesta efectiva es la verdad– falsean esa definición de lo cognitivo. Lo cual hace que el "hay" del pensamiento matemático no obedezca a ningún método de establecimiento de un referente real. Y sin embargo, no se nos remite a la pura "verdad posible" de la forma lógica. La epistemología de Lyotard sigue siendo crítica (jurídica). No posee la radicalidad de su ontología. No se orienta según el paradigma correcto.

3. Se comete en este libro un error respecto del paradigma matemático, que consiste en reducirlo al género lógico. La filiación es aquí de Frege, de Russel, de Wittgenstein. En lo que me atañe, planteo que el género matemático no es seguramente reducible al lógico, en el sentido de que de este último se dice que "si una proposición es necesaria, no tiene sentido" (fr. p. 84; cast. p. 69). Se reconoce lo que bien es preciso llamar ligerezas, recurrentes, de Wittgenstein. Es manifiesto que las proposiciones matemáticas tienen sentido, y lo es tanto más cuanto que son necesarias. La tentativa de no ver en ellas más que juegos de palabras reglados y libres fracasa; nunca fue, por otra parte, otra cosa que una provocación inconsistente.

Quisiera frasear el sentimiento que me inspira el agravio hecho a las matemáticas al postularse una hegemonía del género lógico sobre ellas. Diré solamente esto que, a mi entender,

próximo a las tesis de Albert Lautman,[4] las matemáticas, en su historia, son la ciencia del ser en tanto ser, es decir, del ser en tanto no es, la ciencia de la presentación impresentable. Algún día lo probaré.

4. Se infiere de ello que, en el libro, la postulación de que la frase es lo Uno de la ocurrencia –o su nombre adecuado– no está completamente fundada. La crítica del género especulativo, centrada con exclusividad en el tema del resultado, deja escapar la esencia del decir dialéctico, que es la primacía no aritmética del Dos sobre el Uno, la lógica de la escisión como forma de la ocurrencia misma. Se la instalaría sobre el paradigma matemático por lo mismo que su necesidad es nombrar y hacer consistir el ser puro como escisión existencial de lo que es nada [*rien*] y del nombre; por ejemplo: "el conjunto (nombre) vacío (nada [*rien*]) existe".

O incluso: en el conocimiento verdadero, no hay ningún caso, hay un doble. Esto, la disposición jurídica, que exige el caso, impide advertirlo.

5. Que la ocurrencia pueda ser Dos permite responder de manera muy distinta de la de Lyotard (es decir, negativa) a la cuestión que él mismo se plantea: "¿Hay frases o géneros fuertes y otros débiles?" (fr. p. 227). Desde el punto de la política o de la filosofía, que no son exactamente géneros, la ocurrencia, aprehensible en su Dos, es calificable según su fuerza en proporción a lo que ella desarregla en el género hegemónico que se esfuerza en contarla como Una. En cuanto a la política, y a la filosofía, justamente porque la vocación de ambas es la guardia de la ocurrencia, la vigilancia en la apertura del "¿Ocurre?", no hay igualdad de las ocurrencias.

[4] Véase A. Lautman, *Essai sur l'unité des mathématiques*, París, 10/18, 1977.

Esto constituye un serio diferendo con *El diferendo*. Yo planteo que lo que un acontecimiento destruye de un género en el que es fraseado (de aquí que tenga que ser dos, inscrito y excrito) mide la potencia de la escisión, la singularidad de la ocurrencia. "Lo que él destruye" quiere decir: la disfunción de la capacidad de contar el Dos como Uno, de anticipar el saldo de la escisión genérica.

6. De esto resulta también que la polémica de Lyotard contra el sujeto (hegeliano), el *Selbst*, el sí mismo, cuya fisión es instruida por la historia moderna, está incompleta. No alcanza más que al sujeto de la especulación, el *telos* del resultado, la interioridad totalizante. Para resumir: un sujeto, es decir, un proceso-sujeto, es lo que mantiene al Dos apartado de la ocurrencia, lo que insiste en el intervalo entre los acontecimientos. Un sujeto se deduce de toda disfunción del cuenta-como-Uno del acontecimiento. Semejante sujeto no convoca a ningún todo ni tiene necesidad del lenguaje (como ser) para ser. Lyotard excluye con razón que haya: el lenguaje. Pero también Lacan lo excluye, ya que para él lo que ek-siste no es el lenguaje, es la lengua, no-toda. Y para mí la historia tampoco existe, solamente la historicidad, donde la duplicidad de los acontecimientos constituye síntoma para un sujeto desaparecido.

7. Y por consiguiente, desde el siglo XIX se puede llamar proletariado a la serie de acontecimientos singulares que la política señala como heterogéneos al capital. Se objeta que no corresponde conservar ese nombre, "proletariado". Yo digo que tampoco corresponde que no corresponda. La verdad es la siguiente: por agravio, se ha hecho funcionar "proletariado" como un nombre jurídico-histórico, como el sujeto de la responsabilidad en la historia. Pero proletariado es un concepto matemático-político, siempre lo fue, toda vez que remi-

tía a procedimientos efectuables. Ahí el sujeto es el del intervalo y el exceso, en una historia que in-existe, y una dispersión archipielágica de-generada. Si el nombre nos pone en aprietos, tomemos el de capacidad política, comunista, o heterogénea, o de la no-dominación, todo lo que queramos: siempre se tratará de la puesta en estrategia, aquí y ahora, en un discurso agenérico, de la fidelidad que se nos prescribe, por sentimiento, a una serie acontecimental. La política vuelve siempre a descubrir que la fidelidad es lo contrario de la repetición.

Se habrá comprendido que mi diferendo con *El diferendo* se sitúa en el punto en que yo pronuncio que si, para mí, Jean-François Lyotard, el filósofo, mira exageradamente hacia el desierto de arena de lo múltiple, hay que convenir empero en que "la sombra de un gran pájaro pasa sobre su rostro".

Françoise Proust. El tono de la historia[1]

Al comienzo de los años noventa, concebí el proyecto de llevar una sección permanente en la revista Les Temps Modernes *que se consagrara justamente a las publicaciones filosóficas contemporáneas a mi juicio más innovadoras y relevantes. Esto duró solo el tiempo de tres o cuatro artículos. El referido a Françoise Proust me importaba sobremanera. Su idea de la resistencia se nutría de las difíciles pruebas que tuvo que atravesar, en particular, la enfermedad que terminó por llevársela. Ahora bien, Françoise Proust la situaba en una suerte de* tempo *abstracto enteramente original cuya fuente, extraña para mí, era su constante meditación sobre Kant. Tenía en común conmigo la convicción de que la clave de la historia reside no tanto en la continuidad de las estructuras como en el latir acontecimental de las discontinuidades. Su desaparición nos privó a todos de un pensamiento nuevo en pleno despliegue.*

El propio libro presenta sin duda, ante todo, la singularidad de un tono. Al tono, a la tonalidad de la historia como Françoise Proust propone restituirlos en la estela de Kant,

[1] En torno a Françoise Proust, *Kant, le ton de l'histoire*, París, Payot, 1991.

acompaña en la escritura una suerte de vivacidad metafórica compatible empero con una insistente *gravedad*.

Al comentar lo sublime como sobrevenida de lo insensible en el corazón mismo de lo sensible, Françoise Proust describe el "movimiento por el cual la naturaleza es arrastrada en una suerte de movimiento inmóvil [...], ese movimiento por el cual cierto dado es violentado, soliviantado, aventado por algo que queda sin determinar, que no se presenta y que es no obstante fuerza eficiente, potencia irresistible, libertad". Apreciaremos que la prosa de Françoise Proust *haga justicia* a lo sublime: este libro tiene algo de arrebatado, su desplazamiento es perceptible.

Pero también la paradoja de una inmovilidad y una dureza que hacen surgir lo insensible en lo que podría ser un pathos. Pues el arrebato es quebrado por la contundencia formularia, por arriesgadas tesis que se mantienen en equilibrio sobre el rigor dinámico del análisis como sobre la cresta de una ola del pensamiento.

Consideremos, por ejemplo, esta contundente definición de la historia: "La historia es la colección o recolección de las experiencias sublimes de libertad".

Aquí se postula casi todo: que la historia no es, no puede ser el peso de largo curso de leyes y estructuras. Y que la libertad no es una facultad, una disposición, una nada alojada en el ser, sino siempre la singularidad de una experiencia.

Lo que conviene llamar "historia" radica en la figura del acontecimiento y no en la que es propia de la totalidad racional. La historia se constituye en la imposición de una discontinuidad. Y ella brinda la unicidad aleatoria de un sujeto. Françoise Proust se propone establecer cómo y bajo qué condiciones podemos ser prendidos [*être pris*] –es decir, siempre, *sor-prendidos* [*sur-pris*]– en este nudo de la surrección acontecimental, de la impronta discontinua y del sujeto libre como advenimiento singular.

Y ante todo ¿qué es lo que *comienza*, cómo comienza "eso", el ser-libre en (o por) la historia? Françoise Proust escribe: "Comenzar es un *declarativo*: '¡yo comienzo!'. Este declarativo no enuncia ni el objeto ni su modo de operar. La decisión no precede a la acción. Me atrevo, salgo (del recinto cerrado, de la serie), rompo (con el curso de la naturaleza), comienzo". Esta asignación del comienzo a la declaración posee un gran vigor político. Yo apruebo que Françoise Proust sitúe la declaración, el atreverse-a-declarar en el principio de toda ruptura histórica, allí donde decisión y acción son indiscernibles. Así concebida, la política "histórica" no tiene ningún protocolo operatorio, no es transitiva al objeto y a las leyes de su conocimiento. Más aún: exige una de-posición del objeto, de la objetividad. La fuerza de esta convicción está en que ella suelta la decisión política de toda dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo. No, no se trata de poner en acción una conciencia de lo que hay, de trocar la necesidad en libertad mediante la reflexión y la operación. No se trata de ningún paso del en-sí al para-sí. El comienzo, bajo intimación acontecimental, es declaración pura. En esto Françoise Proust coincide –¡*horresco referens*!– con Mao, para quien la máxima subjetiva de la política, independiente dél peso de la "relación de fuerzas" y de su interiorización prudente, era, dicho en sus propios términos: "atreverse a luchar".

Es indudable que toda esta visión de la historia depende del concepto de acontecimiento, el cual, en el vocabulario tomado de Kant, guarda reciprocidad con lo sublime. ¿Qué decir de lo sublime? Las máximas de Françoise Proust son de una grave limpidez: "Lo sublime es ese algo que *en* la cosa descosifica la cosa". O también: "Lo sublime es lo inapareciente en el aparecer, el punto de invisible en lo visible".

Convendremos efectivamente en que el acontecimiento, al no ser un puro "hecho", al no estar cautivo de la legislación objetivante, debe aparecer transgrediendo la ley del aparecer.

El acontecimiento es lo que aparece aun cuando el aparecer no se encuentre en disposición de acogida para una aparición semejante. Es legítimo entonces afirmar que la visibilidad del acontecimiento es indiscernible de una invisibilidad, puesto que no se atiene a las leyes de la visibilidad.

Obsérvese empero que la insistencia de Françoise Proust en señalar que lo inapareciente está *en* el aparecer, que la no-cosa es interna a la cosa, que lo invisible es un punto de lo visible, deja abierta la posibilidad de que el acontecimiento nos descubra el *fondo* o lo real del aparecer, de la cosa o de lo visible. O incluso de que el acontecimiento sea la defección de lo *ligado* del objeto, por medio de lo cual se nos vuelve visible su ser inaparente. Esta es la razón por la que prefiero hablar del acontecimiento como de un *suplemento*. Y ciertamente, es preciso conservar la desligación, la deposición de toda figura ligada de la objetividad. Pero no en el sentido de que tendríamos con ello la experiencia de un *revés* de la visibilidad ligada, del aparecer reglado. Menos aún la de su ser, como si lo inapareciente fuese el "corazón" del aparecer. Solo en el sentido de que, en forma puramente azarosa, se da lo ultra-visible, lo indiscernible entre lo visible y lo in-visible, que arriba a la situación "objetiva" o a las leyes de la objetividad como un exceso incalculable, a la vez separado, supernumerario y desapareciente.

Sea como fuere, debemos convenir en que las imágenes con las que Françoise Proust concluye su libro siguen esta dirección. Citemos este bello pasaje:

> La historia no es solar (diurna) sino estrellada (nocturna). Los acontecimientos refulgen en el cielo estrellado de la historia. Puros chispazos de luz, están siempre ya pasados, siempre ya desaparecidos, y no reviven sino cuando la historia se despierta de su letargo dogmático. Entonces centellean y guiñan, envían algunos signos para indicar que comienzos y auroras son siempre posibles y que la historia vela por ellos.

Rescato de estas líneas cuatro temas con los que estoy en profundo acuerdo.

a) Lo de "estrellado" me hace pensar en Mallarmé, pensador capital del "surgir" puro, de la indecidibilidad del acontecimiento. También él, como excepción a la sombría hipótesis según la cual nada habría tenido lugar más que el lugar, inscribe "sobre una superficie vacante y superior", excepción reservada al tiempo empírico (y esta excepción es lo que Françoise Proust llama historia), una Constelación "fría de olvido y de desuso". Es verdad que lo estrellado del acontecimiento, discontinuo y múltiple, es como la reserva inmóvil desde la cual nombrar todo lo que *comenzará* de nuevo.

b) El "siempre-ya-desaparecido" indica con precisión que el acontecimiento no tiene ninguna duración intrínseca mensurable. Que suplemente el aparecer se debe a que es siempre un desaparecer.

c) Ahora bien, este desaparecer no tiene nada de una pérdida definitiva. En su reserva, la estrella representa aquí la *huella* disponible de una víspera de la historia. Ella es en su "haber-tenido-lugar" lo que un nuevo despertar requiere y percibe para alentar su comienzo nuevo.

d) Y así, de un acontecimiento a otro, e incluso de todos los acontecimientos a uno solo, hay una urdimbre de despertares singulares, una connivencia de todo lo que ha tenido su ser en un desaparecer excesivo. Esto es lo que yo mismo he llamado "recurrencia acontecimental".

Lo cierto es que Françoise Proust se consagra de manera pertinente a lo que en el desaparecer acontecimental es sin embargo íntegramente *afirmativo*: "Cada acontecimiento hace que se eleve, por su poder de actualidad, la Idea de un mundo, es decir que en el tiempo y el espacio de su advenimiento presente el espejismo de una coexistencia máxima de singularidades o de libertades".

Para ser francos, este punto presenta una gran complejidad. Se entiende muy bien que el acontecimiento no sea una simple ruptura olvidada o una clausura-de-sí, sino que ofrezca *otra situación*. ¿Se trata realmente de otra situación, o de un "espejismo", de una simple "Idea"? He aquí todo el problema. Françoise Proust admite que se trata de un *aumento de libertad*, a modo de un "máximo". De ahí que haya efectivamente en el acontecimiento un poder radical de afirmación. Para Françoise Proust, empero, lo presentado de este modo se da tan solo en el tiempo del advenimiento acontecimental. Y como este tiempo es el de un "siempre-ya-desaparecido", preciso es decir que la afirmación ostentada por el acontecimiento es a la vez integral e instantánea: "No hay eternidad ni consumación histórica, hay nada más que instantes de eternidad, instantes de historia".

¿No cabe decir entonces que el acontecimiento, en tanto elevación Ideal, es tan solo la fulguración de una promesa? A lo cual objetaré que, en su desaparición misma, el acontecimiento lega el imperativo del *tejido* de una verdad.

Françoise Proust declara: "La experiencia pública de la libertad no es un momento más del proceso de liberación histórica: vale por sí misma". Esto es indudable y consuena con la crítica que opone Lyotard a la filosofía del "resultado". Ahora bien, ¿qué es exactamente, bajo la condición supernumeraria radical de un acontecimiento, una "experiencia pública de la libertad"? Françoise Proust parece reducirla al acontecimiento en sí, y por lo tanto a un instante ekstático, o eterno. Yo pensaría más bien que el acontecimiento mismo, precisamente porque todo su ser está en el desaparecer, no representa el objetivo de ninguna experiencia. La experiencia concierne al trabajo-en-situación del trazado postacontecimental, el trabajo de la huella nominal en la que perdura, eternamente cobijada por su nombre, la surrección desvanecida. Y esto es lo que yo llamo singularidad de una verdad,

que es labor azarosa, devenir improbable de lo que "habrá tenido lugar" si se supone que la situación se halla íntegramente *afectada* por el acontecimiento desaparecido. O, para no alejarnos del léxico kantiano de Françoise Proust, si se está en camino a la situación, *como si la Idea legada por el acontecimiento le hiciera de suplemento.* Solo esto, creo, configura una experiencia.

Con seguridad, a partir de aquí se organizan los interrogantes que le planteamos a este bellísimo libro.

Françoise Proust no reconoce casi nada de las opiniones corrientes. Sorprenderá entonces verla compartir tan fácilmente aquella según la cual la historia del siglo XX es "catastrófica". ¡Lejos de mí la idea de que esta historia sea esplendorosa! Pero diré que, como cualquier otro siglo, el nuestro dispensa pasmosos horrores estatales [*étatiques*] y poderosas surrecciones acontecimentales de las que proceden intensas y duraderas experiencias de libertad. Lo sublime es en él recurrente: octubre de 1917, guerra popular china, resistencias, Gdansk de 1980, los años 1967-1972 casi en todos lados... Si la historia es acontecimental, desde este ángulo se debe "juzgar" un siglo y no apelando meramente a la descripción de horrores uniformes.

Pero tal vez la dificultad está en que, al reducir la historia a unos pocos instantes de eternidad, Françoise Proust se encuentra con dificultades a la hora de calificar a la política. ¿Qué es un acontecimiento *político*? Françoise Proust dirá: "La república, lo público, es el único problema que deben enfrentar las experiencias políticas".

Veo a las claras que se trata de hallar una orientación del pensamiento distinta de las que remiten la política bien sea a la analítica de lo social (ensamblado del Estado y la sociedad), bien sea a la metafísica de la comunidad. La política no es ni la composición de las fuerzas sociales ni el cobijo del Yo en una totalidad orgánica. Para denominar la dimensión

colectiva (pública) de la política, Françoise Proust propone el término *alianza*. La alianza es difusión local, "comunidad" fragmentaria a-sustancial, basada en el reconocimiento determinado de un acuerdo. En política, se trata de "entretejer fragmentos o islotes de acuerdo".

Me parece absolutamente sensato el propósito de Françoise Proust de sustituir la pertenencia por el acuerdo y lo global por lo local o fragmentario. Pero también me parece insuficiente todavía para alcanzar tan solo la cuestión política.

Tengo la convicción de que designar filosóficamente a la política en un pensamiento que la ponga en concordancia, no con la Historia social masiva, sino con la mera precariedad acontecimental, exige tomar en cuenta:

- El trazado de la alianza (para emplear el término de Françoise Proust) *en su sustracción de la forma del Estado*. Una política postacontecimental es la experiencia de una libertad fragmentaria no prescripta ya por el Estado ni subordinada a la gestión de su poder. El acontecimiento es también, y siempre, esto: una puesta a distancia del Estado, una evaluación efectuada y a la vez asumida de su poder exacto y de la Idea de su abolición.

- La singularidad declarativa del acuerdo, que lo sujeta al acontecimiento *en forma de prescripción*. Digamos también: que todo acuerdo sea *militante*.

- La revelación del carácter *infinito* de las situaciones colectivas.

Este último punto es crucial y trae aparejada, sin duda, una discusión con Françoise Proust sobre lo infinito.

Françoise Proust rechaza explícitamente –en lo cual, me parece, es más rigurosa que muchos intérpretes– la idea de que lo sublime kantiano indicaría, en el acontecimiento, el arribo de lo infinito. No, lo sublime no es el afecto de lo infinito, o la desgarradura infinita del tiempo de la finitud. Françoise Proust escribe, de modo contundente: "Lo sublime

no es lo infinito". Incluso: "Lo sublime no es el tiempo infinito o el tiempo *de* lo infinito. Es, por el contrario, el tiempo de lo finito, de lo siempre ya finito". Donde se observa que "finito" juega entre sus dos sentidos posibles: cesura finita del tiempo, o tiempo siempre ya captado en su fin.

Dicho esto, entiendo que la cuestión es más intrincada. Para decirlo todo, considero que un pensamiento *completo* del acontecimiento no es compatible con una filosofía de la finitud.

Seguramente convendremos con Françoise Proust en que el acontecimiento no es en ningún caso el advenimiento "mundano" de una infinidad suprasensible. Hay que combatir esta visión de lo sublime que, solapadamente, lo cristianiza. No es verdad que el paradigma de todo acontecimiento sea el descenso crístico de lo infinito en el aparecer de la finitud. Tampoco es verdad que un acontecimiento sea el símbolo finito de ese descenso. Digamos que un acontecimiento, pensado como suplementación azarosa de una situación cualquiera –o, en el léxico de Françoise Proust, como cesura silenciosa–, es una simple multiplicidad finita. Y Françoise Proust tiene mucha razón cuando señala, y este es el sentido de su "siempre ya finito", que la dimensión *evanescente* de ese múltiple finito hace de él una suerte de emblema de lo finito, una atestación de la finitud como fin.

Dicho esto, y para ir hasta el final por este camino, debe señalarse que lo infinito es simplemente lo propio *de aquello que es*, la banalidad no acontecimental por excelencia, aquello que justamente no tiene necesidad de ningún acontecimiento para ser atestado de inmediato. O, para utilizar mi lenguaje, que toda *situación* es infinita. Solo esto consuma la laicización de lo infinito. De lo cual resulta que la suplementación acontecimental opera "localmente" (o de acuerdo con una proposición finita) respecto de una infinidad ordinaria. Lo extraordinario es finito, debido a que lo ordinario es infinito.

Y, por lo demás, la desaparición *trazada* (o nombrada) del acontecimiento, el estigma inmanente de su abolición, convoca por su parte al devenir azaroso de una fidelidad por principio infinita, sencillamente porque ese devenir –que es lo que yo llamo el proceso de una verdad– no podría tener ninguna limitación interior: él "trabaja" en una situación que, como cualquier otra, es infinita. Y, ciertamente, la infinidad de una fidelidad al acontecimiento se distingue de la infinidad de la situación en el hecho de que la segunda teje multiplicidades predicables, clasificadas, estatizadas; mientras que la primera, aquella que "habrá sido" en su infinidad inacabable, y que yo denomino "verdad", es impredicable, incircunscripta, sustraída de la *construcción* estatal de la situación. Por eso digo que es una infinidad *genérica.*

De todas formas, al fin de cuentas, el pensamiento integral de la finitud acontecimental supone que se la localiza *entre dos infinitos.* Por lo demás, efectivamente siempre-ya-desaparecida, ella no es sino la convocación desistida del vacío de ese "entre" o de ese antro: el antro de la verdad como por-venir. Pues dicha finitud solo se deja pensar retroactivamente entre la infinidad ordinaria de la situación y la infinidad genérica de una verdad.

Se dirá entonces: ¿qué es lo finito, o el desvanecerse propio, de esa infinidad genérica? Quiero decir: ¿qué es lo que, "en" la labor infinita de una verdad, indica que aquello que la inicia –la finitud acontecimental– es una multiplicidad evanescente? A la finitud evanescente de la que se compone una verdad genérica yo la llamo: un *sujeto.* De suerte que todo sujeto supone un acontecimiento. Me parece en cambio que –y aquí está, creo, el precio pagado a Kant y a la lógica trascendental– para Françoise Proust todo acontecimiento supone un sujeto.

Esta cuestión es, sin la menor duda, compleja. Ante todo, hay que reconocerle a Françoise Proust el inmenso mérito de

intentar "leer" la posibilidad de un pensamiento del acontecimiento, no solo –y en los últimos años esto terminó siendo un lugar común– en la *Crítica del juicio* y en la analítica de lo sublime, sino más radicalmente en la *Crítica de la razón pura*. He aquí uno de los aspectos por los que ella se opone, con razón, a las exégesis "blandas" de la política kantiana, a todo cuanto pretende acomodarla al democratismo de la época. Digamos que al hacerlo ella encarna, en el conflicto entre las lecturas de Kant –conflicto en el cual se resume crecientemente la "filosofía política" actual–, una vía abrupta por la que J.-F. Lyotard la precede (no sin titubeos) y que contradice todo cuanto proviene de Hannah Arendt. Si es absolutamente preciso pasar por Kant –de lo que por mi parte no estoy en absoluto convencido–, se sostendrá firmemente que la única vía hoy legítima es la que encuentra en su texto el modo de contradecir el concepto arendtiano del juicio político y de la política como "ser-juntos", toda cuya apuesta sería el conflicto razonable de opiniones. A esta "política" del espectador, Françoise Proust opone la de las singularidades incalculables, rechazando el insulso objetivo de una paz conflictiva entre esas opiniones. Y es cierto que, con ese fin, Françoise Proust "se remonta" hacia la raíz de la dificultad: el acontecimiento, la cesura, el origen de lo que forma un hueco desapareciente en la trama del tren del mundo, y nos convoca *a veces* a la libertad.

Lo que Françoise Proust demanda a la *Crítica de la razón pura* es fundar de manera universal la "receptividad" al acontecimiento. Ella pone en evidencia que, previo a la actividad del conocer, existe "un poder de ser afectado". Existe una pasividad originaria, o trascendental, que es "*arjé*", principio, respecto de la actividad del conocer tal como se presenta en la configuración de los juicios. Están la estética trascendental y sus formas (espacio y tiempo), están la analítica trascendental y sus categorías (causalidad, etc.), pero, más radicalmente,

hay una *patética trascendental.* Como dirá Françoise Proust: "Lo primero es un golpe que afecta".

Para pensar el "impacto" del acontecimiento, para garantizar su puntería certera, Françoise Proust moviliza esa receptividad primera del sujeto trascendental: "Un acontecimiento de la libertad no es un producto de vuestro libre arbitrio ni un efecto de vuestra voluntad; es lo que llega, lo que sucede y *nos* afecta, lo que comienza y promete".

Preguntaremos entonces: ¿quién es ese "nosotros" anterior al impacto acontecimental, y *para quién* hay promesa? ¿Qué facultad pasiva es esa que en cierto modo –he aquí, de todas formas, la función de todo campo trascendental, sea pasivo o activo– *garantiza* que el acontecimiento "afecte" universalmente a un sujeto?

Resulta empíricamente claro, sin embargo, que el acontecimiento no afecta universalmente a su supuesto "sujeto". La recolección nominal de su desvanecimiento solo se inscribe en la situación al precio de una apuesta azarosa, y precisamente *a partir* de esa apuesta se podrá discernir eventualmente algún efecto de sujeto. En cuanto a la universalidad, lejos de remitir a una *estructura* trascendental de la pasividad, ella resulta retroactivamente de un *proceso*, el de una verdad genérica, que *habrá validado* en la situación el hecho de haber sido suplementada por un acontecimiento real. Lo único que cabe suponer es que una verdad se deja reconocer o mostrar como tal, y esta suposición equivale al axioma sin el cual la filosofía no existe: hay pensamiento.

Suponer, en cambio, que hay una "garantía" trascendental para el reconocimiento del acontecimiento significa, en mi opinión, debilitar gravemente el rasgo constitutivo de este: su indecidibilidad, o su sustracción de todas las reglas de receptividad vigentes en la situación. La sorpresa del acontecimiento se vincula precisamente al hecho de que ninguna estructura pasiva puede acogerlo. Y de que ningún sujeto, ningún "nosotros", preexiste a los efectos de su desaparición.

Así pues, debe avanzarse más que Françoise Proust por la senda de la sorpresa, de la precariedad, de lo indecidible. El sujeto, posterior al acontecimiento, no está "anudado" a él por un impacto primero, por una melladura (pienso en esta bella frase: "Esa especie de alianza que anuda a un sujeto con aquello que lo habrá mellado, marcado, hollado y al mismo tiempo elevado"). Simplemente porque un sujeto *no existe*, ni siquiera como pasividad pura, antes de la suplementación acontecimental. Solo bajo la condición de una suplementación arriba la singularidad de un sujeto a la situación.

Pero hay que avanzar también más que Françoise Proust en la dirección opuesta: no, el acontecimiento no se reduce a una cesura sobre la que velan como estrellas los acontecimientos anteriores. Al contrario, él está propiamente *probado* desde el ángulo de la consistencia no estatal de una verdad genérica. Y, por su parte, *esta* verdad se deja reconocer como aquello que es a un tiempo la materia infinita de todo sujeto finito y como aquello a propósito de lo cual el pensamiento existe.

Podríamos decir entonces que Françoise Proust –este es quizá su pathos propio, y en consecuencia también la fuente de su vigor– acuerda demasiado y demasiado poco.

Acuerda demasiado al suponer la "preparación" trascendental del acontecimiento en un supuesto sujeto pasivo. Universalidad obtenida sin mayores costos.

Acuerda demasiado poco al reducir el acontecimiento a su surrección finita. No se abre así el camino para pensar una correlación orgánica entre la sorpresa indecidible del acontecimiento y la constitución reconocible de una verdad.

También podríamos decir: Françoise Proust ve a las claras que el acontecimiento "pone fin" [*"finit"*] a un tiempo. No ve con la misma claridad de qué modo funda otro. Y de qué modo, al hacerlo, su desaparición abre en la situación la *distancia inmanente* entre la infinidad banal de la situación y la infinidad genérica de una verdad.

Pero soy injusto, como lo somos siempre. Pues Françoise Proust dice cabalmente que el acontecimiento, en su temporalidad paradójica, es un "claro entre un no todavía y un ya no". Basta agregar que el acontecimiento es *también* la iniciación de un proceso de verdad que, por su parte, procede como un "claro entre un ya no (el de la finitud acontecimental) y un no todavía (el de la infinidad genérica)".

Jean-Luc Nancy. La ofrenda reservada

En enero de 2002, cuando el Colegio Internacional de Filosofía organizó un homenaje a Jean-Luc Nancy, me sumé a él sin vacilar. Representaba para mí la oportunidad de expresarme públicamente sobre un filósofo que era también un amigo. Por cierto, en el texto que sigue se verá despuntar por momentos la convicción de que, sin embargo, lo que nos separa continúa siendo muy importante. Tras mi intervención, él vino a mi encuentro, sonriente y amigable como siempre, pero también perplejo: ¿no lo había yo castrado (así dijo) de alguna manera? Hace muy poco entablamos encendidas polémicas, en parte públicas y en parte privadas, primero sobre la intervención franco-inglesa en Libia (él defendió las razones de esta intervención y yo la condené enérgicamente), y luego, de manera más general y aún no esclarecida del todo, sobre la situación actual del mundo y sobre lo que se debe hacer a su respecto. En el trasfondo, subsiste ciertamente entre nuestras posiciones una cesura de índole ontológica.

El lugar singular que ocupa Jean-Luc Nancy entre nosotros –con "nosotros", quiero decir la biliosa y salvaje corporación de los filósofos– se resume en lo siguiente: nadie puede, razonablemente, hablar o pensar mal de él. Digámoslo así: en este medio en el que la indiferencia hostil al colega es de regla, Jean-Luc Nancy constituye una excepción, y por partida

doble. Primero, por la ecuanimidad y profunda calma con que trata a todo el mundo. Después, porque todos lo quieren.

Me pregunté por un instante si la única posibilidad de ser original, la senda oscura de la justicia y al mismo tiempo la tarea más ardua e ingrata, no era proponerse hablar mal de este hombre indiscutido, inventar a su respecto las formas de lo que él llama malignidad. En efecto, Jean-Luc Nancy llama malignidad, a diferencia del Mal accidental de los clásicos, al Mal esencial cuya experiencia fue inventada, según suposición generalizada, por nuestra época. O sea, el desencadenamiento de la existencia "contra ella misma", o una comprensión "de su ser como esencia",[1] es decir, en tanto "destrucción de la existencia" (*Une pensée finie*,[2] que en lo sucesivo se escribirá *PF*, fr. p. 33; cast. p. 20). Lo insensato, que no es solamente ruina del sentido dado, sino que, más gravemente, "cierra todo acceso a la necesidad del sentido". ¿Tenía yo la potestad de ser, respecto de Jean-Luc Nancy, no severo o crítico, lo que va de suyo –y que normalmente él mismo es–, sino maligno? ¿De querer, lo que se llama querer, no discutirle o refutarle su disposición espiritual, sino destituirlo de ella? ¿Entenebrecer su aura, afear su bella alma, bestializar todo cuanto su rectitud significa de civilización intelectual?

Pues bien, de ningún modo he llegado a eso; en esa dirección, fracasé totalmente. Ni soñar con ser malignos respecto de Jean-Luc Nancy. Ni siquiera me creo capaz de emplear al respecto las enérgicas palabras que utiliza para estigmatizar las maneras de la hora. ¡Y sin embargo! Leo por ejemplo esto:

[1] En el original de Badiou se lee: "*comprehension de l'existence en tant qu'essence*". [N. de la T.]

[2] J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, París, Galilée, 1990. [Hay edición en castellano: *Un pensamiento finito*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2002].

> Si hay pensamiento, es porque hay sentido, y es según el sentido que cada vez da y se da a pensar. Pero existe también la inteligencia, o peor, la intelectualidad: estas son capaces de entregarse a sus ejercicios como si, en primer lugar y exclusivamente, no se tratara del sentido. Esta cobardía o esta pereza están siempre muy extendidas (*PF*, fr. p. 1; cast. pp. 2-3).

"Pereza" y "cobardía", esto no es poca cosa, no son términos afectuosos. Y si bien sé, absolutamente, que Jean-Luc Nancy no está pensando en mí, puedo, yo mismo, pensar en mí y en algunos otros. Pues junto con otros, sostengo explícitamente que no es del sentido de lo que se trata; junto con otros, yo hago la apología de la dimensión insensata de lo verdadero. Acordando un valor esencial, ontológico, a la ceguera literal de las matemáticas, puedo decirme que quien se libra a los ejercicios de la intelectualidad soy yo.

Y si continúo, es todavía peor. Veamos:

> Parece empero que hay, de ese modo, una cobardía y una irresponsabilidad intelectuales muy propias de este fin de siglo: actuar precisamente como si dicho fin de siglo, aunque solo sea por su valor simbólico (pero también por algunas otras circunstancias, políticas, técnicas, estéticas), no nos llamara con cierta rudeza a la cuestión, a la posibilidad o a la inquietud por el sentido. Este siglo que termina ¿no habría sido el de varios naufragios del sentido, de su deriva, de su abandono, de su inanición, en pocas palabras, de su *fin*? (*PF*, fr. p. 12; cast. p. 3).

Otra vez la cobardía y la irresponsabilidad. Ahora bien, no acuerdo con Jean-Luc Nancy -y hasta me parece consensual, en el sentido infrafilosófico del término- en su visión (aparente, y únicamente en este texto) del siglo transcurrido y del momento actual. No pienso que el siglo habrá sido el de los naufragios o abandonos del sentido. Lo entiendo, por

el contrario, como el de su imposición, en detrimento del au-sentido [*ab-sens*] de las verdades inconexas. Tampoco me siento llamado en este fin de siglo a la posibilidad o a la inquietud por el sentido. Sino más bien al rigor, que de buena gana denominaría aristotélico, del formalismo y, sí, del ejercicio oscuro. Por último, no creo que la conminación sea de fin, de finito y de finitud. Estoy convencido de que es lo infinito lo que falta. Y de buena gana propondría deponer, en el umbral del milenio, cualquier uso de las palabras "fin", "finito" y "finitud". Por cuanto Jean-Luc Nancy habla de cobardía, pereza e irresponsabilidad, y por cuanto yo mismo puedo reconocerme en los lugares que él designa de este modo aun sabiendo que jamás pensó en ponerme allí, seamos entonces también un poco violentos por un instante. Digamos, proclamemos: con lo que es urgente romper, con lo que hay que terminar es con la finitud. En el motivo de la finitud se concentran la repulsa de la emancipación, el reinado mortífero del puro presente, la ausencia de los pueblos para sí mismos y la erradicación de las verdades. En provecho, con toda seguridad, del sentido, al menos como invasión del sentir, de la sensación extrema, que es idéntica a la anestesia.

Pero advierto enseguida que en mi exposición polémica tampoco puede tratarse de Jean-Luc Nancy. En efecto, es imposible sostener en sentido alguno que él participe de esa repulsa y de la sumisión a la estupidez democrática contemporánea. De la "democracia", en el sentido de horizonte irrebasable de nuestras libertades que acuerda darle el periodismo ininterrumpido, Nancy dice y repite que no está en nada a la altura de la cuestión actual del sentido y que organiza incluso los medios de una sordera, de un evitamiento de la cuestión. Y además, y sobre todo, Jean-Luc Nancy, más que muchos otros, más que yo mismo, es, en un sentido refinado, el último comunista. Es él y ningún otro el que escribe, no en 1960 o 1970,

sino en 1991, que "el comunista es el nombre arcaico de un pensamiento todavía enteramente venidero".[3] ¡Ah, saludo fraternalmente este enunciado! Sin embargo, por última vez intento ser maligno. "¡Un pensamiento todavía enteramente venidero!". ¡Qué irritante es el estilo posheideggeriano del anuncio perpetuo, de lo por-venir interminable, esa suerte de profetismo laicizado que no cesa de declarar que aún no estamos en condiciones de pensar lo que hay que pensar, ese pathos del tener-que-responder del ser, ese Dios que falta, esa espera frente al abismo, esa postura de la mirada que llega lejos en la bruma y dice que se ve venir lo indistinto! Qué ganas de decir: "¡Oiga, si ese pensamiento está todavía enteramente por llegar, vuelva usted a vernos cuando al menos haya llegado un pedazo!".

Con todo, esta blasfemia no consigue persuadirme. Se la lleva la dicha de leer, algo más adelante: "El comunismo quiere decir que cada *uno* de nosotros, de *entre* nosotros, está en común, comúnmente". Y más todavía, conociendo el alcance del vocablo para Nancy: "El comunismo es una proposición ontológica", admitido como está que "la ontología de que se trata no es la ontología del Ser, o de lo que es: sino del ser en tanto no es nada de lo que es".[4]

Aquí, estamos tan cerca que yo [*je*] no nos distingue más. Al advenimiento de lo que, del ser, no es nada de lo que es, nada incluso de lo que él es, con otros, con el propio Nancy, lo llamamos acontecimiento, y en él hago nacer el carácter genérico de las verdades, lo que al final quiere decir exactamente su en-común, lo "comúnmente" de su creación. Entonces, que en definitiva todo acontecimiento sea "comunista",

[3] J.-L. Nancy, *La comparution*, con Jean-Christophe Bailly, París, Christian Bourgois, 1991, p. 62.

[4] Ibíd., p. 65.

esto es lo que Jean-Luc Nancy afirma, y que es tan verdadero para mí que pierdo en él hasta el léxico de la malignidad.

Llegados a este punto, ¿qué hacer de la antinomia sobre la finitud? Es poco decir que para Nancy constituye una noción crucial. De buen grado pretendería yo, tomando prestado provocativamente el discurso de Lacan, con el que Nancy algo se codeó, que "finitud" es el significante-amo de su discurso filosófico.

¿"Discurso filosófico"? ¿Qué dije con eso? Esto da ocasión para un doble litigio.

En primer lugar, para Nancy, el discurso es exactamente aquello por lo cual la irresponsabilidad se insinúa en el pensamiento. Y es aún peor. Nancy declara que cobardía y pereza se introducen "en todo esfuerzo o en toda inclinación de pensamiento, desde que hay discurso" (*PF*, fr. p. 12; cast. p. 3). Es cierto que añade, con su ecuanimidad de costumbre, que hay "siempre" discurso, visto y considerando que –repudiación de la perspectiva directamente mística– no hay éxtasis silencioso del sentido. Ahora bien, esto no es capaz de absolver al discurso. En cuanto a la filosofía, desde Heidegger sabemos que es preciso anunciar su fin. Este fin denomina incluso el programa del pensamiento. Nancy habla sin parar de "la tarea que sucede a la filosofía, nuestra tarea". Yo, que he escrito todo un Manifiesto contra el motivo del fin de la filosofía, me encuentro ahora despojado del "nosotros" obrante en el tiempo. Lo que es más, Jean-Luc Nancy escribe que lo que reacciona mal a la palabra "fin", a la expresión "fin de la filosofía", es sencillamente "la cobardía intelectual" (*PF*, fr. p. 12; cast. p. 3). ¡Ay! ¿Tendré que volver a movilizar los muy magros recursos de la malignidad? Digamos que hay bastante malignidad en el puro y simple mantenimiento de la tesis: "Finitud" es el significante-amo del discurso filosófico de Jean-Luc Nancy.

Porque, en este discurso, la finitud es el amo del pensamiento en un doble sentido.

Primero, porque en ella se recapitulan todos los vocablos encargados de nombrar, de mal nombrar –en el sentido en que Beckett piensa lo "mal visto mal dicho"– eso que el pensamiento mismo es.

El muy particular estilo de Nancy es enteramente afirmativo, edificado en su totalidad, casi en forma monótona, alrededor de equivalencias indicadas por el verbo "ser". El enunciado matricial de Nancy es muy simple, una ecuación tipo: esto es eso. La marcada sofisticación de la escritura, igualmente notable, se debe a que es preciso llevar a la simplicidad ecuaciones en el contexto persuasivo de una suave insistencia, de una invocación casi irresistible. Y esa presión, esa invocación, organiza en simultáneo la necesidad de la identidad, "esto no es otro que eso", y también su carácter además siempre enigmático, además siempre por re-pensar. Véase por ejemplo cómo será dicho que el límite, por lo tanto la finitud, es el sentido mismo, el sentido entero:

> En efecto [...] sea cual sea el contenido o el sentido de lo que se nombra de este modo "finitud" (y este libro no se ocupa de otra cosa, si bien está muy lejos de ser el correspondiente tratado), es por lo menos cierto que el pensamiento de tal "objeto" debe desposar su forma o su condición, siendo él mismo un pensamiento finito: un pensamiento que, sin renunciar a la verdad, a la universalidad, y en pocas palabras al *sentido*, no puede pensar sino tocando idénticamente a su propio límite, y su singularidad. ¿Cómo pensar todo –todo el sentido, no se puede hacer menos, es indivisible– en *un* pensamiento, en el límite de su solo ínfimo trazo? ¿Y cómo pensar que este límite *es* el de *todo* el sentido? (*PF*, fr. p. 13; cast. p. 4).

Se observará de paso, tratándose de la compilación *Un pensamiento finito*, la afirmación de que no se ocupa sino de la finitud. Tenemos aquí declarada la soberanía significante de "finitud", de lo Uno que ella impone al texto.

El párrafo citado contiene el complejo establecimiento de la ecuación: finitud = sentido. Esto por el sesgo de que el pensamiento de la finitud es a su vez necesariamente finito y alcanza, en consecuencia, su propio límite.

Pero dicha ecuación va a absorber de hecho su mediación. Si el sentido es la finitud porque el pensamiento es finito, entonces, en verdad, también el pensamiento es la finitud. Se dirá esto muchas veces, por ejemplo: "La finitud es la responsabilidad del sentido" (*PF*, fr. p. 27; cast. p. 15). Ahora bien, la responsabilidad del sentido es sin duda, lo hemos visto, contra la irresponsabilidad de la intelectualidad, el pensamiento mismo.

¿Cómo se pasa de la ecuación "la finitud es el sentido" a la ecuación "la finitud es el pensamiento"? Simplemente, mediante una ecuación intermedia: "la finitud es la existencia". Porque la existencia no es otra cosa que el sentido mismo. Por ejemplo: "El sentido es la existencia que cada vez está por nacer y por morir" (*PF*, fr. p. 21; cast. p. 10). O también: "La existencia es sentido del ser" (*PF*, fr. p. 23; cast. p. 12). Por lo tanto, si la finitud es el sentido, y el sentido es la existencia, entonces la finitud es la existencia.

Queda por pasar de "la finitud es la existencia" a "la finitud es el pensamiento", evidentemente mediante la ecuación "la existencia es el pensamiento", lo que, a decir verdad, está contenido en la ecuación "la existencia es sentido del ser". Ahora bien, una vía más sutil –Nancy gusta de derivar sus equivalencias por el rodeo de una inequivalencia aparente– propondrá también una ecuación intermedia. Se admite desde Heidegger que la esencia de la verdad es la libertad, lo que en Nancy, en ese complejo libro que es *La experiencia de la libertad*, trabaja en una dirección que subsume "verdad" bajo "pensamiento". Así pues, el pensamiento es la existencia, pero la existencia como libertad o, según una bellísima fórmula de Nancy, "la existencia devuelta a la existencia". Si

se declara que la finitud es la libertad así concebida, se llegará a la ecuación deseada: la finitud es el pensamiento; y esto es cabalmente lo que sucede. Nancy escribe: "El sentido de 'libertad' no es otra cosa que la finitud misma del sentido" (*PF*, fr. p. 29; cast. p. 15).

Ven ustedes que, en definitiva, "finitud" es la polaridad nominal de una vía que incluye el sentido, el sentido del ser, la responsabilidad del sentido, la existencia, la libertad y el pensamiento. "Finitud" es el significante-amo por cuanto absorbe la totalidad de los vocablos positivos. La filosofía, el discurso filosófico, consiste en desplegar estos vocablos de modo tal que su absorción por uno solo de ellos se haga visible. Se trata entonces sin duda, formalmente, de una apología de la finitud.

Ahora bien, de ese modo "finitud" es un significante-amo en otro sentido distinto. El del mandato, el deber; claro está que no en el sentido de la exterioridad de un mandamiento, sino en el que se vinculaba ya a la meditación de Nancy sobre el imperativo categórico en su bellísimo libro sobre Kant. Principalmente, lo que una palabra indica en tanto corresponde a la responsabilidad del pensamiento. O lo que una palabra indica como aquello por lo cual la libertad se obliga a sí misma, sin aplazamientos, "en tanto su propio fin en los dos sentidos de la palabra".

Y una vez más esa palabra es, cabalmente, "finitud". Como escribe Nancy, "el deber indica la finitud del ser" (*PF*, fr. p. 34; cast. p. 21). La llamada contemporánea a una ética es la disposición "a conservar y aumentar el acceso de la existencia a su propio sentido inapropiable y sin fundamento" (ibíd., fr. p. 34; cast. p. 21), lo cual significa la disposición a mantener el pensamiento en la responsabilidad de la finitud.

¿Qué debo pensar entonces, yo, para quien el deber es llamar al pensamiento a los ejercicios disidentes de su propia infinidad? ¿Se trata de una querella de significantes-amos,

como en política, del tiempo del maoísmo, de la querella entre soberanía política del partido y soberanía política de las masas? Fácil sería sostener que, en medio de la furia de ese tiempo, las masas tenían el deber de infinitizar la mediocre finitud del partido.

Sé lo que piensa Jean-Luc Nancy y que él me ha dicho a menudo: lo que yo llamo infinito está, en todo caso, en el punto preciso del pensamiento que él denomina "finitud".

Ahora bien, fíjense ustedes que la ofrenda reservada de Nancy es esto. De un lado, el pensamiento, en el modo inevitable del discurso, nos ofrece un significante-amo apropiado al mandato de la época. Sin embargo, es preciso que esa proposición, esa ofrenda, esté ahí, expuesta, sin imponernos su presencia. Por lo demás, esto es lo propio de la ofrenda verdadera según Jean-Luc Nancy:

> Del "presente" implicado por la presentación, la ofrenda no retiene sino el gesto de presentar. La ofrenda ofrece, lleva adelante y pone delante (etimológicamente, la ofrenda no es muy diferente del objeto), pero ella no instala en la presencia. Lo que es ofrecido permanece en un límite, suspendido al borde de un acogimiento, de una aceptación, que a su turno no puede más que tener la forma de una ofrenda (*PF*, fr. p. 185; cast. p. 146).

Esta no imposición de una presencia hace que la palabra portada por la ofrenda, "finitud", por ejemplo, bien podría significar otra de apariencia totalmente opuesta, como infinito. Habiendo absorbido ya ser, sentido, existencia y libertad, ¿de qué no será semánticamente capaz? Ahora bien, tenemos la siguiente última ecuación: "Ningún sentido de las palabras 'fin' y 'finito' nos permite pensar eso de lo que el índice, tendido a la extremidad de nuestra historia, porta el nombre de 'finitud'; o, asimismo, el nombre de absoluto de la existencia" (*PF*, fr. p. 51; cast. p. 35). La ecuación de la que

hablo es "finitud = absoluto". Por consiguiente, es verdad que "finito" no permite pensar "finitud". Entonces, ¿por qué no "infinito"? ¿Lo infinito como absoluto de la existencia finita? Estamos muy cerca de Hegel, en verdad compañero esencial del pensamiento de Nancy y al que este consagró ensayos admirables. Después de todo, Hegel es también el gran maestro de la absorción de los vocablos en una recapitulación esencial y bajo un nombre último. También él intenta pensar lo absoluto de la existencia. Y, desde luego, Nancy dice: "La finitud no termina, pues no es lo infinito".[5] Pero justamente, el "no terminar" ¿no es acaso lo infinito, un infinito distinto de ese infinito que ponía término al fin? De manera que no nos encontraríamos en una querella acerca de la finitud, sino en algo que, junto con otros, entiendo por mi parte como el auténtico desafío del pensamiento moderno a partir de Cantor: el discernimiento de la pluralidad de infinitos y de su consecuencia para las orientaciones fundamentales del pensamiento.

Así que me rindo, no pienso más en la malignidad ni incluso en la *disputatio*. Y me vuelvo hacia el otro Jean-Luc Nancy, aquel para quien el enigma del sentido es el de nuestros cinco sentidos, el enigma del sentido como sensible, la finitud estética de un pensamiento de la heteronomía de lo sensible.

Por este camino, empero, me encuentro de inmediato, sumamente intimidante, con la escritura de Jacques Derrida en ese inmenso libro que dedicó a Nancy, de quien hizo el poderoso tabernáculo de su amistad admirativa. Libro que no solamente vuelve a exponer la doctrina del sentido-sensible, sino que al final es como una reescritura, para nuestra época, del *Tratado del alma,* de Aristóteles. ¿Para qué afanarse en un mal esquema, o en una débil copia, de lo que allí se afirma?

[5] En el original: "*La finitude ne finit pas, n'étant pas l'infini*". [N. de la T.]

Me resigné simplemente a invitar a cada cual a deleitarse con lo que Jean-Luc Nancy escribe sobre el cuerpo en *Corpus*, sobre la pintura en *La mirada del retrato*, sobre la poesía en "Poseer la verdad en un alma y un cuerpo". Encontramos de nuevo en ellos, sin duda, la ofrenda reservada. Esa certidumbre de que toda exposición sensible responde sordamente a una ofrenda del sentido del ser, puesto que ella es su finitud; pero también de que, justamente por ser su finitud, ella la reserva a un sí mismo que está fuera de sí mismo, a una travesía del otro en el mismo, a una distancia infinita y esencial en los que el pensamiento crea un modo nuevo de restitución de la existencia a la existencia. Exposición, retirada, ofrenda: he aquí, en el fondo, el abanico desplegado de la finitud. Veamos de qué modo se lo dice:

> Un cuerpo es una imagen ofrecida a otros cuerpos, todo un corpus de imágenes tendidas de cuerpo en cuerpo, colores, sombras locales, fragmentos, granos, areolas, lúnulas, uñas, pelos, tendones, cráneos, costillas, pelvis, vientres, meatos, espumarajos, lágrimas, dientes, babas, tajos, grumos, lenguas, sudores, licores, venas, penas y alegrías, y yo, y tú (*La comparution*, p. 104).

Ofrecido al otro, he aquí la ofrenda. Los fragmentos, he aquí la exposición. Y tú y yo, he aquí la reserva.

Pero me embarga en este registro una ternura muy particular hacia el librito de 1997 titulado *La naissance des seins*. Formalmente, la ofrenda es aquí la aprehensión de lo que una mujer ofrece, o se ofrece, de ella misma en la existencia de sus senos. Es reservada por una suerte de discreción amorosa cautivadora. La textura del libro dice ambas cosas. Hay en él una exposición, en el sentido corriente: reproducciones, fotografías y sobre todo, presentados sobre un fondo gris, un conjunto extraordinario de textos, citas, que indican la proliferación creadora, la contraofrenda perpetua inducida por lo que, del cuerpo de las mujeres, es natalmente presentado. Ahora bien,

todo el esfuerzo de Nancy, su reserva propia, es establecer que lo que responde a la ofrenda en el pensamiento no tiene carácter de objeto. El nacimiento de los senos, pensado como arribo de un deleite compartido a lo sensible, es absolutamente otra cosa que el recorte de un objeto, absolutamente otra cosa que el objeto causa del deseo que maquina un fantasma. Se trata de ese seno inobjetivo cuya índole maravillosa Jean-Luc Nancy quiere expresar.

Sin embargo, ese esfuerzo lo conduce a tachar la misma palabra "ofrenda". En el punto de esta tachadura captamos sin duda la potencia de lo femenino en el pensamiento. Porque pensar lo que es expuesto por una mujer conduce a cancelar la palabra clave "ofrenda", y por consiguiente a hacer prevalecer, en "ofrenda reservada", la reserva sobre la ofrenda.

Todo comienza, lo he dicho, por la crítica del objeto y del origen. "El fantasma o el objeto –el fantasma de objeto– es la desfiguración del seno, una alucinación sin tacto. ¿Cómo hablar de él con tacto, y sin tragarlo?".[6]

Ese tacto es otro nombre de la reserva.

Tres citas conducirán de esta pregunta a la tachadura reservada de la ofrenda como demostración del tacto, preeminencia, en la finitud, de la reserva. Hay que leerlas.

> Sobre la popa del yate de Onassis, el Viejo León miraba a Garbo "con expresión lasciva". ¿Tendría ella la bondad de mostrarle sus senos? A los vencedores, los despojos de las mujeres. Él verá lo que nadie ha contemplado nunca.

> Se acurruca cruzando sus brazos sobre sus jóvenes senos,
> y los tiene apretados el uno al otro en cada una de sus manos.

[6] J.-L. Nancy, *La naissance des seins*, Valence, Erba, 1997, p. 45.

Puros como sujetos muy puros, como Dios irán a tomar
El ver, el olor, el gusto, el tocar y el oír...
En el rostro de Dios estarán nuestros santos placeres,
En el seno de Abraham florecerán nuestros deseos,
Deseos, perfectos amores, altos deseos sin ausencia,
Pues los frutos y las flores no realizan allí sino un nacimiento.[7]

Entonces, se puede hablar del cuerpo de amor, del cuerpo como exposición (de) amor, del que el seno es simplemente el anuncio, "anuncio de la desnudez total". Es aquí donde, tachando la ofrenda, Nancy comete contra sí mismo el parricidio platónico:

Está suspendido entre el don y la negativa. Tampoco está en espera ni en potencia de lo uno o de lo otro. No está apresado en esa gigantomaquia de grandes categorías salvajes y de posturas sublimes. Es otra cosa. El don o la negativa son del orden del intercambio, y este puede consistir en intercambio de bienes y servicios o de males y trabajos. Hay oferta y demanda, y la oferta misma es una demanda: la demanda de que haya demanda. Pero aquí se trata de otra cosa. No es oferta ni demanda; y en consecuencia, para terminar, ni siquiera es ofrenda. Esta palabra es todavía demasiado religiosa, demasiado sacrificial y demasiado grandilocuente. Demasiado intencional.
Ahora bien, se trata de lo que carece de intención: está todo en extensión. Se trata de lo que está tendido sin intención, ofrecido sin demanda, propuesto sin cortejo.[8]

[7] Ibíd., pp. 46-47.
Los versos pertenecen al poeta barroco francés Théodore Agrippa d'Aubigné (1552-1630). [N. de la T.]

[8] Ibíd., p. 48.

La ofrenda reservada no es una ofrenda, porque el seno de una mujer amada es "ofrecido sin demanda, propuesto sin cortejo".

Es aquí exactamente donde Nancy quiere pronunciar su propio discurso. Él nos lo ofrece, afirmativo de cabo a rabo, pero sin demandar nada. Nos lo propone, sin invitarnos a seguirlo. ¿Diría yo que desea que sus libros sean para el deseo de pensar lo que es el nacimiento de los senos para el deseo amoroso? ¿Y se puede realmente ocupar ese lugar sin algo de vagamente materno? ¿Sin una disminución exagerada de las violencias y cegueras necesarias? ¿Sin que la importancia otorgada al ejercicio árido y a la disidencia salvaje sea excesivamente reducida, en provecho de una segura benevolencia? Pero heme aquí todavía en los márgenes de la malignidad, en la cual, tratándose de Jean-Luc Nancy, es imposible salir exitoso. Saludemos al amigo, al hombre leal, al último comunista, al pensador, al artista intelectual de las disparidades sensibles. Digamos todos con él, ya que todos lo amamos: "Hay esa constitución brillante del ser. El amor no la define, pero la nombra, y nos obliga a pensarla" (*PF*, p. 266).

Barbara Cassin.
Logología contra ontología[1]

Mucha gente pregunta cómo puede ser que la brillante especialista –y admiradora– de la sofística y un viejo platónico como yo puedan trabajar juntos hasta el punto de compartir, desde hace una veintena de años, la dirección de colecciones filosóficas. No es muy fácil responder sino confirmando que tal es la situación, y que en el curso del trabajo editorial nunca hemos tropezado con dificultades serias y menos aún con desacuerdos insuperables. Quizá se pueda decir, de todas formas, que le es más fácil a un platónico hablar (¿parlotear?) de sofística, como lo hago por mi parte en el texto siguiente, que a una supuesta sofista hablar de un platónico. Después de todo, el sofista es también –seguramente, dirá Barbara, muy a su pesar– un personaje de los diálogos de Platón, en el fondo el principal frente a Sócrates. ¿Cómo puede sorprender entonces que yo trabaje con Barbara y escriba sobre su obra? Lo que más se necesita es lo que menos se nos parece y, en verdad, lo que no se parece es lo que con más provecho se junta.

[1] Sobre Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, París, Gallimard, 1995. [Hay edición en castellano: *El efecto sofístico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008].

Para sustentar su elogio de la sofística, su alegría erudita de situarnos de otra manera a aquellos para quienes, dice ella, "el logos prevalece sobre el objeto", Barbara Cassin apela al contraste de dos poetas: Saint-John Perse, cuyos solemnes elogios son, en su opinión, judeocristianos y fenomenólogos, y Francis Ponge, mucho más sofístico, puesto que reclama "una retórica por objeto". Y que, como Gorgias, supone que "toda descripción, todo elogio, es al mismo tiempo un elogio del logos".

Comencemos entonces, puesto que el libro de Barbara Cassin es un libro capital, por dos elogios en estos dos estilos.

Digamos primero: "¡Oh, libro posado en sus ramas y sus frutos! ¡Entrelazamiento, como vemos en los palimpsestos, los incunables y los enormes papiros dentro de sus vasijas enarenadas, de la paciencia del escriba y la elevada visión del profeta! ¡Derribo de las tablas de la Ley por la suavidad implacable del fragmento reencontrado, del verso reconstruido, del prefacio retranscripto! ¡Viejas metafísicas demolidas por la alegría autónima del logos! ¡Escrúpulo audaz, como el de un estratega a orillas del mar acechando al monstruo ontológico y guarnecido tan solo con los desechos de su maquinación!".

Y digamos luego: "El libro de Barbara Cassin. Primero se lo hojea. Capas de polvo elevándose sobre pepitas de oro. Capas de cálculos exactos. Capas de palabras combinadas para destruir. Capas eléctricas: cortocircuito entre lo más viejo que lo antiguo y lo más reciente que lo moderno. Capas de costura entre varios retazos que creíamos de colores diferentes y que el hilo y la aguja ya no permiten distinguir. Olor a resina, de hierbas al sol, de jarra de vino. Una novela hojaldrada. Leo este libro como se come. Bajo los dientes, las diferentes capas generan un gusto mixto. Suculencia de la travesía por el gusto de la erudición, alegre, y del pensamiento, más triste de lo que parece".

Sin embargo, tras el elogio me es preciso comparar la captura en la que me encuentro, el dulce placer del lenguaje, anestesiado, del reparto consensual –pues Barbara Cassin nos lo dice: el consenso es el arte de la homonimia–, comparar, pues, este consenso con cualquier otra cosa. Con mi vieja convicción, platónica y antisofística, que este libro afectuoso y duro viene a la vez a adormecer y a desgarrar.

El axioma sofístico, aquel que para Barbara Cassin abre el pensamiento cancelando la metafísica, nos es brindado desde el comienzo: "El ser, de manera radicalmente crítica hacia la ontología, no es lo que la palabra revela, sino lo que el discurso crea". Es importante sustituir, mediante un movimiento de retorno a la sofística originaria, la ontología (captación por el lenguaje de un "hay" antepredicativo) por la logología (potencia de ser y de no-ser del discurso dominado [*maîtrisé*]).

La consecuencia política de este axioma es prescripta de manera enérgica y cabal: la política está constituida por el lazo retórico. De lo que se sigue que es ajena al Bien y a lo Verdadero. Más allá de la especificación de lo político que elijamos, nos dice Barbara Cassin, "no se confundirá nunca, por definición, con la distinción ética entre bien y mal ni con la distinción teórica entre verdadero y falso".

La consecuencia discursiva y estética es igualmente necesaria. De que el ser es un artefacto de lenguaje se sigue que lo que crea más ser es al mismo tiempo el ficcionamiento más abierto. La novela es la logología más densa. Lo falso, que se sabe falso, ocupa el lugar de la norma aterradora y extrínseca de lo verdadero. Citemos, para de nuevo ser adormecidos y seducidos: "Un *pseudos* que se sabe *pseudos* y se presenta como tal en una *agatê* libremente consentida, un discurso que renuncia a toda adecuación ontológica para seguir su demiurgia propia, *logou kharin* y no *semainein ti*: tal es la ficción novelesca".

¡Aquí vine a parar! ¡Yo, que pienso lo contrario de todo eso! Pues pienso:

- que el ser, en tanto ser, se articula como multiplicidad pura en la matemática, la cual justamente no es un discurso ni tiene afinidad retórica;

- que las políticas de emancipación se distinguen de las políticas de gestión precisamente por producir un efecto de verdad en cuanto a aquello de lo colectivo que, sin ellas, permanece invisible e impensable. Y que además su categoría filosófica central no es la libertad, sino la igualdad. Mientras que, para Barbara Cassin (como para Hannah Arendt), la política de la apariencia y de la opinión, sostenida por la sofística, hace de la libertad la categoría no filosófica de lo político;

- que la gran novela tiene, sin la menor duda, un poderoso efecto de verdad, y que una verdad puede presentarse ciertamente en una estructura de ficción; pero que estamos entonces por entero fuera de lo que puede llamarse "filosofía".

Pienso, para decirlo todo, que justamente todo consenso, al no ser más que un ardid de las homonimias, es pérdida para el pensamiento. De modo que tendería naturalmente a indignarme cuando Barbara Cassin declara: "la performance es la medida de lo verdadero". Este elogio del virtuosismo me incomoda.

Pero las razones de Barbara Cassin están tan elaboradas, son tan capciosas, tan vigorosas... Para decirlo todo, son tan *griegas*... Me invade otra vez la tentación del afortunado reposo en el lecho de las retóricas. Hablar y, al hacerlo, hacer ser: no tener más imperativo político que la libre persuasión consensual; deleitarse con las admirables prosas novelescas. ¿Qué más se puede pedir? Mi fuerza, así lo siento, no llegará más que hasta plantearle a Barbara Cassin unas pocas cuestiones entrelazadas.

Primera cuestión: Platón. Barbara Cassin debe desmontarlo, por cuanto fue él quien montó la exclusión de la sofís-

tica del corpus filosófico. Ahora bien, según sus propios criterios, ¿es performante este desmontaje? El proyecto de Barbara Cassin es oponer a la historia filosófica de la filosofía una historia sofística: se trata de un grandioso "desenfoque" historial. ¿No está Platón tan excluido de la nueva figura como los sofistas lo estaban de la antigua? Sobre este punto Barbara Cassin se mantiene heideggeriana. Adopta una idea cerrada de la ontología y de la metafísica. Adopta el tema de su perención. Piensa incluso que la entrada en escena de los sofistas respecto del tema presocrático, entrada en escena que ella maquina con arte supremo, va a consumar lo que Heidegger, cautivo aún de la autenticidad ontológica, solo pudo programar. La cito: "Lejos de caer con ello en la no-filosofía, creo por el contrario que estamos ante una posición tan fuerte respecto de la ontología y de la metafísica en general, que muy bien podría revelar un carácter filosóficamente no rebasable".

Mi pregunta es: la elaboración de esta crítica definitiva de la metafísica ¿no paga el precio de un Platón maltratado? ¿Un Platón, diríamos, reducido a la exclusión de la sofística y que Barbara Cassin puede entonces *invertir* fácilmente, como Marx pretendía hacerlo con Hegel? ¡Ah, Platón sigue siendo la piedra de toque de toda filosofía! Quiero decir: del *gesto* que se atribuye a Platón (fundacional, olvidadizo, limítrofe, extraviado...) depende casi siempre la legibilidad, el *tipo de intelectualidad* de vuestro propio emprendimiento.

La inversión de un supuesto gesto de exclusión introduce en un originario del que nunca fue indudable que Platón lo haya desconocido tanto.

Barbara Cassin califica de tesis específicamente sofística, y en consecuencia obliterada por Platón a favor de un imperialismo ontológico, la de que "solo el caso del no-ser permite tomar conciencia del discurso y de la diferencia

inscripta normalmente en el enunciado de identidad: se trata del 'no es' que debe devenir en regla del 'es'".

Ahora bien, ¿no he aquí el motivo más constante de la filosofía antisofística (Hegel sería en esto paradigmático)? Mejor aún: ¿no es este un axioma que el propio Platón despeja –ciertamente mediante una labor a su juicio paradójica y riesgosa– como obliteración necesaria de la "primera" ontología, la de Parménides? Tres ejemplos que Barbara Cassin frecuentó más que nadie, pero que justamente, puesto que no puede captarlos en su gesto de inversión, ella nunca se propone elaborar, así fuese en carácter de *complicación* de su dispositivo (o sea, para resumir, el develamiento de una dimensión propiamente "sofística" de Platón):

- En *El sofista*, la inscripción de la diferencia como requisito de toda idealidad se produce justamente debido a que el ser, establecido aquí como uno de los géneros supremos, no es diferenciable sino en la medida en que el no-ser es. La regla de inteligibilidad del ser *en tanto ser* es precisamente el no-ser. Entendamos que se trata de pensar el ser en su diferencia de ser, y no como simple "parte de ser" de otro género supremo (parte de ser del movimiento, o del reposo, o de lo Mismo); hay que "envolver" entonces la captación del ser bajo su Otro, que es, propiamente, el no-ser.

- En el *Parménides*, la hipótesis terminal, aquella que dará su impulso negativo a todo el neoplatonismo, es que el Uno no es. La perfección del Uno solo será pensable bajo el signo de su no-ser.

- En *La República*, la forma genérica del ser es la Idea. Cuando se trata de indicar el principio de inteligibilidad del ser de la Idea, de aquello que la vuelve cognoscible, debe recurrirse a la trascendencia del Bien. Sin embargo ¿qué nos dice de inmediato Platón? Que el Bien no es una idea y, por lo tanto, que frente al dispositivo de la ontología la raíz del ser y de lo pensable es excepción de ser, en esa forma propia del no-ser que es la no-idea.

El corazón de la filosofía –de la Metafísica, no le temamos a esta palabra– nunca fue la donación. Por el contrario, se trata siempre de un procedimiento diagonal: usted construye una coacción ontológica, un discurso normado. Por ejemplo el de la Idea o el de los géneros supremos. Y resulta que el ser, lo real de ese discurso, lo real de esa coacción, es aquello que no se les somete, su revés, el punto diagonal de excepción. Y por consiguiente, el no-ser propio de todo el discurso sobre el ser. Si el ser fuera develamiento y donación, toda filosofía sería intuitiva y poética, y no conceptual. La red conceptual filosófica es justamente aquella que no se edifica sino bajo la regla última de su desfallecimiento; y el ser, que no se da, es lo que se sustrae.

Mi pregunta es entonces: ¿no es la sofística simple inmediatez retórica de esa sustracción, pretensión de instalarse en ella ahorrándose la coacción? ¿Imaginarse que está ya en el lenguaje corriente?

Podríamos decir: la sofística (o logología) le tiene al lenguaje una confianza inmoderada. No porque descifre en él la primacía del no-ser y la captura "en ficción" de un ser-creado, porque de esa primacía y de esa captura la metafísica no cesó de dar los más poderosos ejemplos; sino porque la sofística plantea una reversibilidad *técnica* del ser y del no-ser, simple acondicionamiento retórico (y transmisible) de lo inmediato natural que nos "da" el lenguaje. Mientras que la metafísica descubre que solo sometiendo la lengua a formalismos conceptuales axiomatizados y coactivos se abre el pensamiento a lo sustractivo (al no-ser *pensable*), el cual no adviene sino desfalleciente o en proceso de limitación de estos formalismos inventados.

Lo que la filosofía repudia con Platón no es la paradoja o la complejidad "inmoral" de la primacía del no-ser, o de la soberanía del lenguaje. Por el contrario, ella repudia la *facilidad* de la "solución" sofística. Los sofistas alardean de que el

no-ser sea regla para el ser. Pero lo difícil no es enunciarlo y deducir tranquilamente de ello la legitimidad "democrática" del rétor. Lo difícil es llegar a *pensarlo* y deducir de ello, matemáticamente, la existencia laboriosa de *algunas* verdades.

Barbara Cassin quiere encerrarnos en la alternativa: o el ser es una donación anterior al decir, y la verdad regula el discurso desde afuera; o el ser es una creación del decir, y la verdad es inútil: la performance y la opinión bastan.

Yo denomino (con Platón) "filosofía" a lo que se encuentra originariamente sustraído de esa alternativa, a aquello que la diagonaliza situando al ser en un punto "vaciado" que no es ni anterior al decir ni creado por este; en efecto, aquí el pensamiento no se abre sino en el intervalo *construido* o en el límite procedimental infinito de sus propios dispositivos de discurso. Así se explica, por lo demás, que no es en discurso como el ser (es decir, el no-ser) es decible, sino en matema, en fórmula, en huellas siempre escritas. Así se explica también que una verdad sea todo lo contrario de una norma exterior: es una producción inmanente.

La filosofía llamará "dogmática" a la posición según la cual el ser es dado en una anterioridad inasignable al decir. Llamará "sofística" a la posición simétrica: que el ser es una producción del decir. Ella misma se identificará como labor reglada de una diagonal que subvierte el acoplamiento (y en verdad, la profunda identidad de naturaleza) del dogmatismo y la sofística.

Mi segunda cuestión será sobre Lacan. ¿Es seguro que en función de algunos textos se pueda subsumir tan fácilmente a Lacan bajo la renovada concepción que propone Barbara Cassin de la sofística? Es cierto que Lacan –los sustentos textuales de Barbara Cassin son, como siempre, literales– funda la realidad en el discurso e indica que el afuera viene a revelar el discurso y no al revés. No hay duda. Pero ni la realidad ni el afuera son lo real. Y, en cuanto a lo real, en el

sentido de la tópica lacaniana de las instancias, debe señalarse: primero, que es insimbolizable y por lo tanto se sustrae a la pura producción retórica; segundo, que si bien opera por medio de la palabra, lo hace en tanto causa ausente de la consistencia de esa palabra y no como creación coextensiva de su poder: tan cierto es esto que Lacan sostiene, *in fine*, que lo real es "aquello con lo que uno se encuentra"; tercero, que es provisto, no por lo que Lacan llama simbolización correcta y que Barbara Cassin llamaría *performance*, sino por un acto de corte en el que aparece como desecho, como percance; cuarto, que incluso tratándose de la formalización –escritura y no discurso–, lo real es su callejón sin salida y no su producción; quinto, y sobre todo, que este real, ser éxtimo de todo saber, es siempre el garante de la verdad. Pues, dice Lacan, "la verdad se sitúa por suponer aquello que de lo real hace función en el saber".

Sofisticar semejante embrollo del trío verdad/saber/real es muchísimo más difícil que filosofarlo.

Pues si el ser de los filósofos es siempre el punto diagonal de una coacción argumentativa, y si es propuesto como lo que le falta a esta coacción, Lacan con su real está más cerca de Platón que de Gorgias.

Ciertamente además, Barbara Cassin señala la objeción de Lacan a Platón cuando dice que el objeto *a*, un nombre literal de lo real, es aquello de lo que no hay idea. Pero, justamente: para Platón el Bien, el Uno o el Otro se determinan como nominaciones últimas del ser de lo que tampoco hay idea. Y de lo que, en consecuencia, hay solamente, o bien poema, sin duda, como lo es la imagen del sol en *La República*, o bien matema, como sucede tanto con el objeto *a* de Lacan como con lo Uno-que-no-es de la novena hipótesis del *Parménides*.

Poema o matema, pero ciertamente no retórica de las opiniones.

Lo cual induce mi tercera y última cuestión.

Si es el discurso el que crea al ser, si por lo tanto la performance de lenguaje es la medida de todo "valor", dos espacios son los más adecuados para la provisión creadora del máximo de ser. De un lado, la política llamada democrática en el sentido de Hannah Arendt: libre espaciamiento retórico de los juicios en la arena pública, hipocresía fecunda de las opiniones; y, del otro lado, la demiurgia de la ficción novelesca.

¿Qué debe entenderse entonces por "filosofía", suponiendo que bajo la figura de los sofistas se pretenda (como piensa Barbara Cassin) mantener y reforzar el motivo de aquella, cuando no la pálida apropiación de una metapolítica del juicio por una estética de la ficción? Y si este es el destino bastardo de la filosofía, ¿no tenía Platón toda la razón al excluir el principio sofístico a fin de fundar una discursividad plenamente independiente en la que la determinación del ser como no-ser establece en realidad una diagonal irreductible del pensamiento?

Barbara Cassin vincula con la sofística una multiplicidad consensual de juegos discursivos, creadora de mundos. Y fundamenta esta lúdica nietzscheana en la ciencia de los textos. Pero la filosofía comienza por destruir el concepto de mundo; Cassin sabe, como Lacan, que solo hay un fantasma de mundo, y que solo en su desmontaje [*défait*] o en su derrota [*defaite*] se puede pensar sustractivamente algún real.

La filosofía se constituye legítimamente como antisofística porque dispone el origen de las verdades como punto de desvanecimiento de todo entrechoque de discursos. Este punto es lo que yo llamo "acontecimiento"; y del acontecimiento no puede haber retórica anterior, o constituyente, por cuanto precisamente la cuestión misma de su nombre se encuentra ampliamente en suspenso. El acontecimiento es el nombre de lo sin-nombre, de lo que se aparece, de lo que adviene y suscita una verdad *como novedad.* Creer que solo hay "creación" en el orden del lenguaje es confundir la búsqueda inventiva

y diagonal de una nominación para lo que surge con el desvanecimiento inaugural de este "surgir". Es practicar lo que Lacan llamaba "idealingüistería".

En el fondo, negando tanto el acontecimiento como el procedimiento mediante el cual su dimensión sustractiva se ve obligada a revelarse, la sofística no ofrece de la creación y la novedad sino los protocolos retóricos más inofensivos. Lo que nos interesa en la sofística es el hecho de que, bajo su apariencia subversiva, no autoriza en el pensamiento más que una variante técnica de la conservación de los recursos lingüísticos y políticos. La sofística no vale la pena. Como habría dicho Deleuze, quien sin embargo tampoco creía en la verdad, la sofística "no es interesante". Este es además el argumento último, y principal, de Platón. Más que inmoral, la sofística es aburrida: "creer que se ha hecho una invención difícil porque se martirizan a discreción los argumentos en todos los sentidos, es esforzarse sobre lo que no vale la pena".

En cuanto a Barbara Cassin, ella no nos aburre ni por un segundo. Pero esto se debe quizá a que su estrategia más decidida apunta, menos que a restablecer la sofística en su preeminencia, a salvar a Heidegger. Aquí reside, me parece, la fuerza *contemporánea* de su propuesta.

¿Cuáles son las fuertes operaciones de este salvataje?

1. Desplazar de Parménides a Gorgias el centro de gravedad del concepto de "presocrático". A este precio se puede, según Barbara Cassin, remontar hasta los orígenes cierto democratismo ficcional, remedio para las tentaciones fascistoides de tipo "guardabosque mayor",[2] manteniendo a la vez el montaje historial antimetafísico.

[2] Referencia al feroz señor de los bosques de la novela *Sobre los acantilados de mármol*, del escritor alemán Ernst Jünger. [N. de la T.]

2. Conservar el diagnóstico de cierre platónico. No, empero, como gesto de olvido del ser, sino más bien, por decirlo así, como olvido del no-ser, del *pseudos* libre inherente al lenguaje. Como exclusión de la sofística, antes que como obliteración de Parménides.

3. Reemplazar la autenticidad heideggeriana, que mantiene la jurisdicción de la ontología sobre la política, por la hipocresía democrática. De este modo, el paso en falso nacionalsocialista pasa a ser un pecado metafísico, y Hannah Arendt se convierte en la verdadera heideggeriana liberal, aquella con quien los griegos sofisticados nos protegen de todo juicio de verdad sobre la cosa política.

4. Preferir la novela al poema, pues el segundo es pretexto para donación, presencia y ontología, mientras que el primero es el gozo del artefacto, la falsificación y la logología.

Este Heidegger despoetizado, desfilosofado, democratizado, tiene suficiente pinta como para que podamos conservar su soporte historial. Es decir, la condena de la metafísica.

Asimismo, Barbara Cassin piensa que el Heidegger terminal no está tan lejos de la redención sofística a la que ella lo convida *post mortem*: "Por eso no sería un error proponer, para caracterizar a la vez al último Heidegger y a la sofística, el nombre común de 'logología' aventurado por Novalis".

Se puede concluir naturalmente que este nombre, común a la vez a Heidegger y a la sofística, confiere a esta última todas las garantías de la modernidad.

También se puede concluir que él demuestra, y este sería el uso diagonal más fundado para mí del bello libro de Barbara Cassin, que la filosofía, hoy, para renovar el gesto antisofístico que la funda, debe excluir al último Heidegger. O sea, afirmar, contra Barbara Cassin y contra, hay que decirlo, muchos otros, que para pensar en las condiciones de nuestro tiempo lo real del ser, es decir, el ser como no-ser, es decir, el acontecimiento como potencia de verdad, debemos

quebrar el montaje historial heideggeriano, restituir a Platón y construir, sin el menor escrúpulo, una metafísica de lo contemporáneo.

De semejante intento "intempestivo", este libro renueva, patas arriba, el paradójico coraje. Es propio de los libros fuertes estimular las ganas de hacerles frente.

Christian Jambet y Guy Lardreau. Ha pasado un ángel[1]

Si hubo una oposición política que adquirió en mi vida un carácter venenoso, es sin duda la que, interna al maoísmo francés, existió entre Izquierda proletaria, organización dirigida por Benny Lévy, pero en la que figuraron también André Glucksmann, Jacques-Alain Miller o Jean-Claude Milner, y la organización en la que yo militaba y cuyo nombre completo era "Grupo por la fundación de la Unión de los comunistas de Francia marxistas-leninistas". Fue, pues, para mí una gran sorpresa tener, durante los años ochenta, muy buenas y vivificantes relaciones con Christian Jambet y Guy Lardreau, quienes, siendo aún alumnos del secundario, habían sido fervorosos militantes de Izquierda proletaria. Trabajamos varias veces juntos (véase por ejemplo la nota sobre el primer texto de esta compilación). Me interesé vivamente por el balance en cierto modo metafísico que hacían ellos de su experiencia revolucionaria extremista, balance recapitulado en un libro tenso y provocador titulado L'ange *[*El ángel*]. Allí se encontraba, por supuesto, la raíz de grandes divergencias futuras,*

[1] Guy Lardreau y Christian Jambet, *L'ange, ontologie de la révolution*, t. 1, París, Grasset, 1976. [Hay traducción española: *El ángel. Ontología de la revolución*, Barcelona, Ucronía, 1979].

principalmente en la constante comparación entre la experiencia política y la experiencia místico-religiosa. Pero poseía también una tonalidad subjetiva, una suerte de grandeza seguramente un tanto enfática que describía muy bien, sin embargo, la mezcla de angustia y de impulso casi solar característico de nuestros pensamientos y acciones en los años setenta. Actualmente me ha separado de Guy Lardreau –quien produjo una obra filosófica de importancia– su muerte prematura, y de Christian Jambet su trabajo ciclópeo de edición, descubrimientos textuales y refinados comentarios en el campo de las ideas respaldadas en los grandes monoteísmos. Así son las cosas.

Lardreau y Jambet nos dicen lo siguiente: la Revolución cultural en China y Mayo del 68 en Francia no fueron de ningún modo un proceso, una política o lo que fuere que pertenezca a este mundo. Para fundar semejante insurrección de los espíritus es preciso recurrir a una ontología del Dos, al maniqueísmo. El Rebelde se ha alzado, y ni siquiera *contra* el Amo sino en otra parte, en un mundo cuya esencia es la insumisión contemplativa eterna y donde ningún amo profiere ya su discurso organizador. Lardreau y Jambet, fieles en esto al espíritu de 1793 reivindicado por Izquierda proletaria, postulan que la revolución no es nada si no es la instancia de la Libertad absoluta, el quebrantamiento de cualquier efecto de dominación. Su concepto de la revolución es la revolución democrática burguesa llevada hasta el final, es la Gran Democracia, la del derribo del concepto mismo de tiranía. Toda iniciativa que, lindante con la rebelión, restaure de hecho un nuevo imperio, incluso y sobre todo cuando se dice revolucionaria, es la forma específica que adopta el mundo del amo sometido a la prueba del mundo del rebelde. Corresponde, pues, distinguir:

- la Revolución cultural, asunción angélica del Rebelde, advenimiento del otro mundo, libertad absoluta desasida de la carne y de la muerte;

- la revolución ideológica, renovación del discurso del amo, reinscripción en este mundo más allá de la tormenta; novedad, sin duda, pero novedad *de la contrarrevolución cultural.*

Esta distinción se aclara con una comparación sistemática de la Revolución cultural en China y la revolución cultural cristiana. Así como san Pablo, genio de la revolución ideológica, fundó la Iglesia y su imperio lindando junto a una insurrección espiritual de masas de esencia maniquea, insurrección que dividió en dos la historia del mundo antiguo (ruptura cuya huella se descifró luego a través de todas las herejías populares), así el maoísmo regeneró finalmente al partido y al marxismo junto a un levantamiento (el de los guardias rojos) que planteaba, en plena médula de la historia burguesa, la exigencia pura de otro mundo, de otra historia.

La revolución ideológica, cristiana o marxista, es aquello a través de lo cual la potencia de alteridad absoluta del Rebelde cambia el mundo del Amo de manera tal que se restaure la sumisión homogénea. Convertir la rebelión en sumisión absoluta: tal es la trampa tendida al rebelde por los nuevos amos y su nuevo discurso. Se lo observa en la capacidad de los monjes para apoderarse y poner a su servicio el odio que desplegaba, en el crepúsculo del mundo antiguo, la insurrección espiritual de los pobres. Ellos lo transformaron en un orden, en un encierro, en una ley implacable. La libertad absoluta del vagabundeo primitivo, el igualitarismo furioso, el desprecio de *este* mundo pasaron a ser (pues el amo antiguo había dado paso al nuevo amo cristiano, instruido por la rebelión) la obediencia absoluta al Superior, la jerarquía, el orden divino de un mundo radicalmente unificado.

Se lo observa igualmente, según Lardreau y Jambet, en lo que supo hacer el partido con los rebeldes rojos en China bajo la ley de un nuevo concepto de la dictadura proletaria:

laboriosa obediencia, maceración sacrificial, reclutamiento, culto sin fin del Jefe y del Texto, barbarie del pensamiento muerto.

En uno y otro caso, una categoría sustenta el punto de inversión: la del Trabajo. Los monjes cavan el jardín, los guardias rojos desbrozan las tierras vírgenes. Los que eran *del otro mundo* se someten a lo más profundo de las labores de la tierra. La revolución ideológica es aquello mediante lo cual vienen a hacerlo por propia voluntad, cautivos de ese *semblante* [*semblant*] de revuelta que es la ideología revolucionaria.

Lardreau y Jambet nos muestran así de qué modo, habiendo partido tras el 68 de la revuelta ilimitada, de la aparición de otro Pensamiento, del odio al semblante revisionista, terminaron estupidizados,[2] balbuceando tres frases de Mao y encorvados hasta el suelo bajo las órdenes absurdas de la camarilla de aventureros que "dirigía" a Izquierda proletaria. Lamentable historia, en verdad, de la que pocos retornaron, y a cuyo respecto es comprensible que necesiten extensos rodeos para explicar sus razones.

Ahora bien, este libro desanima de entrada, pues es idealista y fascista.

- Idealista absolutamente: "Lo real es nada más que discurso". O incluso: "el mundo es un fantasma" (fr. p. 18).

- Fascista: "Puedo escribir ahora esta consigna que ya no me sirve de nada, que se debió gritar hace cinco años: *el odio al Pensamiento es un ciento por ciento reaccionario si no se nutre del odio al Proletario*" (p. 136).

El odio al pensamiento *y* el odio al proletariado, ejemplar figura ideológica del fascismo. No se buscará cobijo tras el

[2] En el original: *ils se retrouvèrent estupides.* [N. de la T.]

culto de las masas[3] para precaverse de ellas. También el fascismo es su violenta doctrina.

Se renunciará, pues, definitivamente: el fascismo no se discute.

¿No se puede decir también lo contrario? Texto antifascista porque niega radicalmente cualquier biología política, excluye cualquier naturalismo, descubre la abyección prefascista que las apologías indiferenciadas del goce disimulan. Sí, sostenemos el esfuerzo de esta diatriba contra Lyotard-el-mentiroso (p. 213), de esta furiosa exigencia de una moral, de esta acusación a Sade de ser el semblante detestable del rebelde, la peor complacencia, el peor de los amos (p. 184). Cuando los sectarios del Ángel dicen que Lyotard (y nosotros diríamos también Deleuze) "no es teoría. Sino un programa: el de la fascistización del espíritu" (p. 219), estamos conformes.

Y texto materialista al menos porque su cuestión le viene de la historia, de la historia *bien centrada*, sin error en cuanto a lo que importa: la Revolución cultural, Mayo del 68, la aventura de los "maos de *La cause du peuple*",[4] Lardreau-Jambet se niegan –en lo que tantos otros de sus antiguos camaradas les tienden indignamente la mano– a falsificar su fuerza y su novedad, a traficar su olvido. Ellos siguen siendo los custodios de esa irreductible fidelidad a la revuelta, de esa *otra*

[3] Masas a su vez inconscientes, registradas en el en-sí: "Las masas no tienen necesidad del Ángel, puesto que ellas lo son" (p. 79). Lo que aparece aquí es el tratamiento de la cuestión de los intelectuales como cuestión separada, excepción del para-sí: "[El Ángel] no es aquí sino la exigencia para los intelectuales de no engañarse sobre la Ética" (ibíd.). A los Ángeles las masas, su movimiento real, los tienen en verdad sin cuidado. Para ellos solo se trata de su salvación.

[4] Periódico que fue el portavoz oficial del grupo Izquierda proletaria. [N. de la T.]

cosa entrevista y practicada. La huella real del movimiento del mundo no fue para ellos un simple paso en falso sobre la arena antes de que subiera la marea de los emolumentos burgueses.

Más profundamente aún, ellos legislan sobre la filosofía a partir de esta experiencia inédita, de su contundencia, y no lo inverso. Decimos con esto que Lardreau y Jambet no ceden en cuanto a la revuelta, y que les es preciso concebir un sistema en el que se vea radicalmente confirmada, así fuese contra la sistemática pesimista heredada de Freud y Lacan.

Porque, para Lardreau y Jambet, filosofía quiere decir Lacan. Pero de la circunstancia de que Lacan forcluya la revuelta ellos sacan la lección de que es preciso encontrar un mundo –el del rebelde– en el que Lacan, como pensamiento, sea a su vez forcluido.

Sin embargo, esta apuesta de fidelidad cuya dimensión valoramos frente al rebajamiento de los más numerosos bajo la férula de los nuevos burgueses, camina torpemente y se muta al fin y al cabo en profecía casi desesperada, en Expectativa milenarista. "Tiene que llegar el Ángel" (p. 36), grito ahogado. Lo que en apariencia era la roca de una surrección popular imborrable, tanto en su consumación como en sus efectos, se evapora como cuestión aleatoria, como vana alegoría del Retorno. El Rebelde no actúa en este mundo; él es, fue, Visitación:

> He intentado mostrar cómo los dos grandes temas a través de los cuales se expresara la Revolución cultural se habían enrarecido y subvertido. Al final, la Rebelión se muta exactamente en Obediencia; tal es el triste fin al que el monaquismo conduce al Rebelde a que a su sombra exangüe pronuncie de rodillas los méritos de la sumisión (en cuanto al Rebelde mismo, es preciso imaginar que ya se ha ido a otra parte; que, abandonando esta historia que había atravesado él con su furor, ha retornado a la suya, donde no cesa de tramar la revolución cultural) (p. 134).

Travesía, retirada oscura: la revolución cultural no se trama de ningún modo en lo visible, en lo existente. Finalmente comenzamos a dudar de que su reinado sea posible, y Lardreau y Jambet, que partieron de la más exaltante certeza –esto, Revolución, ha sucedido–, caen en la trivial y consternante pregunta de toda la pequeña burguesía intelectual desmantelada a partir de 1972: ¿acaso hemos soñado? En verdad ¿no era eso más bien nada? El nihilismo ético impregna la audacia de la apuesta por el Rebelde. Nuestros ángeles precipitados solo mantienen su vacilante fe, sacudida, valiéndose de un modesto cálculo:

> Y yo diría incluso esto: que, aun equivocados, tendríamos razón. Sí, si no hubiera gente como nosotros, por más ilusos que se nos suponga y aun a riesgo de actuar como atolondrados, el mundo sería más malo todavía de lo que es. En este sentido decimos, como Rousseau, en el mismo sentido en que él lo decía, que ningún hombre se atrevería a decir que es mejor que nosotros (p. 153).

¿De qué modo aquello que los había sublevado tanto puede ver rebajada su sustancia histórica a ese "optimismo" moral enteramente cercado por las potencias de la duda?

Hay que seguir este camino ejemplar que corroe una idea justa (la historia del mundo reorientó su curso a partir de los años sesenta) hasta hacerla desaparecer, pues es el camino del balance. Y este balance nos interesa a nosotros, revolucionarios maoístas para quienes la Revolución cultural y Mayo del 68 no son lugares de la memoria, sino la sustancia del presente.

Es entre dos negativos como Lardreau y Jambet quieren tomar las riendas de lo nuevo, de la revuelta.

En primer lugar, la filosofía a partir de la cual operan: Lacan, teórico del discurso del Amo y negador de todo cuanto

no sea este discurso. Recordemos esquemáticamente sus indicadores: el hombre es sexo y lenguaje. Su deseo está necesariamente articulado y ello bajo la ley del significante. Pero el agarre del significante es la falta en tanto causa. La castración, que hace equivaler Deseo y Ley, los anuda en un espacio sin afuera ni adentro, es lo que sella un destino: que el deseo, por ser deseo del Otro, se regula sobre el Mismo. Apresado en los desfiladeros del significante, en el que su objeto se presenta solo como ausencia, el deseo se doblega bajo el significante-amo, el significante de la falta, el significante del significado nulo. No hay cuerpo (sexuado) sino bajo la Ley, dispuesto por el discurso del Amo. En su deseo del Otro, la rebelión es deseo de la absoluta sumisión. En 1969, Lacan interpela a los alborotadores izquierdistas de Vincennes diciendo: "Ustedes quieren un amo, lo tendrán".

Lardreau y Jambet quieren pensar la rebelión según esa razón freudiana que sin hipocresía enuncia nuevamente, como lo hacían ya los griegos, su imposibilidad radical.

Veamos la antinomia: Lacan instituye necesariamente la revolución en el pasado como "cuestión trascendental".[5] En verdad, si lo que sucedió (Revolución cultural, Mayo del 68, Izquierda proletaria) se mide por el hecho de que Lacan lo declara imposible, no queda más recurso que formular la cuestión en estos términos: ¿cómo es posible la revolución?

He aquí el punto en que todo se tambalea, pues semejante pregunta no tiene realidad alguna. Y tampoco para Lardreau y Jambet, salvo que se sitúen ya al borde del olvido. La

[5] Cuestión trascendental cuyo correlato, como en Kant, es la fe, la gnosis oscurantista, su languidez, su estilo inoperante y azucarado que en *L'Apologie de Platon* (C. Jambet, París, Grasset, 1976) hacen un penoso contraste con la fuerza que saca todavía el Angel para posarse sobre el espasmo de la historia.

revolución *es*. Incluso históricamente, en un sentido, es la única cosa que es, pues sus adversarios no tienen otro ser político interno que el de oponérsele: contrarrevolución. Plantearle al conjunto de lo que es la cuestión kantiana de su posibilidad, es fingir extraerse de ese conjunto, es ya instalarse en la figura ficticia del más allá.

El Ángel da la voltereta siguiente: interrogar a la Revolución cultural desde el ángulo de su imposibilidad (lacaniana), y por lo tanto como aquello que, planteando un problema por su existencia, conduce a establecer esa exigencia en la inexistencia; es decir, otro mundo, más allá, reino de los Ángeles.

Por su parte, los maoístas dicen, a la inversa: *el* mundo es el que se demuestra en la revolución. No busquen otro, tampoco el de la contrarrevolución, cuya ley interna nos es descifrable solo desde el punto de vista de nuestra realidad. La Revolución cultural y Mayo del 68 no son excepciones cerradas, casi ininteligibles. Se trata de la realidad misma, y de donde procede toda realidad.

En el orden de la historia del mundo, la revuelta está primero, el amo está segundo. Lo que hace inteligible el mundo (y los discursos) no es la Ley, sino el antagonismo.

No hay balance lacaniano posible de Mayo del 68. Hay solo un balance imposible. Lardreau y Jambet labran la leyenda de este imposible en sus afectaciones históricas (los orígenes del cristianismo). Este es el primer negativo de su propuesta.

Y el segundo: de Mayo del 68 y de Izquierda proletaria, Lardreau y Jambet retienen exclusivamente, en tanto alteridad, lo negativo. Fin del saber, odio a la cultura heredada, activismo extenuante, anulación de sí. Véase este cuadro exaltado:

> En el fondo, todos soñábamos con alcanzar una lectura tan grosera de *El capital* como de la Biblia, la lectura de los "antropomorfitas".

> Deseábamos una suprema amnesia. Su furor de destruir los templos, de profanar las tumbas paganas para vender los mármoles a fabricantes de cal: se trataba de la misma amnesia. Hubiésemos quemado la Biblioteca nacional para sufrir como era debido. [...]
> Queríamos la humildad; el santo, con su estatus de abyección, de escoria, de basura, con quien el intelectual se sentía más naturalmente acorde, he aquí hacia lo que tendíamos. [...]
> Y era normal que, queriendo romper con toda filosofía de la sobrevida, con ese "*conatus*" que la meditación clásica instala en el lugar que sabemos, reencontráramos el desprendimiento cristiano: desprecio por todas las cosas, olvido de los padres y horror por el mundo mismo; era normal que reaparecieran las formas más aberrantes de destrucción del cuerpo, de extenuación de sus deseos. Vimos resurgir una locura del ayuno, una demencia de la vigilia. Y, extasiados, comprendimos que ya no le teníamos miedo a la muerte (p. 132).

De la tormenta, Lardreau y Jambet no tienen más que una memoria subjetiva y nula. Un poco antes evocan la "compunción del intelectual" y declaran haber podido verificar que, en el "dolor del alma", "las lágrimas del amor acompañan a las de la penitencia". Del levantamiento obrero solo filtraron, en su inverosímil narcisismo, esta consigna absurda: nosotros (los intelectuales) éramos todo, seamos nada.

Y esta es, paradójicamente, la razón por la cual ellos, digan lo que digan, cambiaron tan poco. El que habla es, de cabo a rabo, su ser antiguo, el del intelectual burgués que no se rehace de haber renunciado a sus delectaciones ordinarias; con la salvedad de que, al hacer de *su* renunciamiento una forma exaltada –una filosofía idealista singular–, se abstraen en verdad de renunciar *hasta el final*. Renunciaron tan poco, Lardreau y Jambet, que a ellas retornaron; si Lacan continuó de pie para ellos, es porque la ascesis rebelada, la locura del

cuerpo extenuado y de la razón desmantelada, contenidos privilegiados y negativos de su experiencia, aseguraban en sí la permanencia del intelectual ordinario.

El revolucionario proletario no es renunciamiento: es escisión afirmativa.

Lardreau y Jambet compartieron con sus adversarios deleuzianos esa convicción aristocrática de que la militancia revolucionaria es ante todo fractura absoluta, escupitajo sobre uno mismo, depuración interior. Su única fuerza es reivindicar esa figura negativa en vez de encontrar en ella pretexto, como los otros, para vilipendiar lo que ellos mismos fueron durante cuatro años y exigir el regreso de los goces de antaño.[6] Pero el fondo, en su insigne debilidad, permanece: la frenética voluntad de sobrevivir del intelectual burgués, así sea en la representación trágica imaginaria de su desposesión.

Lardreau y Jambet avanzarán así entre dos negaciones que se avalan y consolidan, incluso cuando fingen excluirse: el lacanismo, que en nombre del mundo en tanto discurso niega la revuelta, y la ascesis maniquea, que, según la revuelta, niega el mundo.

El encuentro del lacanismo y de Mayo del 68 culmina, pues, en esa variante de la cuestión trascendental en la que su objeto se desvanece: ¿cómo es posible la negación del mundo?

El inmenso rodeo por los orígenes del cristianismo, que ocupa lo central del libro,[7] se aclara sin esfuerzo. En efecto, la frase

[6] Es decir, el beneficio sereno de las migajas del imperialismo, el salario del perro guardián antiproletario y antimarxista y la inutilidad estipendiada del bufón.

[7] Y que genera su interés por el detalle. Aprehender la fuerza de masas y de ruptura que dio poder a *esa* religión durante dos milenios o casi, es un proyecto de historia superior a muchos otros. A quienes dicen, torva la mirada y creyendo desarmarnos, que los maoístas son los cristianos de nuestro tiempo,

"mi reino no es de este mundo" tiene valor de máxima para el Rebelde, desde el momento en que este mundo es del Amo.

Lo que Lardreau y Jambet, linpiaoístas decididos, llaman "revolución cultural" es la irrupción imaginaria absoluta de lo fuera-del-mundo, erradicación definitiva del egoísmo. Es el "dividir en dos la historia del mundo" (fr. p. 226). Es el ideologismo de la refundición de sí, fascista en su ambición sectaria de pureza absoluta, de simplicidad absoluta, de recomienzo *desde cero.*

Porque este cero al final es el pueblo mismo, el pueblo trabajador, al que es preciso inculcarle violentamente la pureza, la simplicidad. Del Ángel al torturador militarista, lo hemos visto con Lin Piao, lo hemos visto con el Ejército rojo japonés, lo hemos entrevisto con Izquierda proletaria, el paso es corto.

Sin duda, Lardreau y Jambet saben que "negación del mundo" no quiere decir nada. Hay que plantear (apostar) *otro* mundo. El Ángel reitera incansablemente la proposición simple: hay dos mundos (dos discursos). Todo se escinde entonces, según una ontología maniquea ejemplar, a partir empero de las "nociones comunes" de todo balance pequeñoburgués de Mayo del 68: Cuerpo y Discurso.

El cuerpo debe dividirse en cuerpo no sexuado y cuerpo sexuado (o, según los Padres de la Iglesia, en cuerpo glorioso y Carne). El segundo se parece al Amo, el primero no.

---

les responderemos lo siguiente: si lo que ustedes quieren decir es que el pensamiento marxista tiene para nosotros potencia popular para los siglos venideros, ¡de acuerdo! Incluso esperamos superar esa marca. Donde Lardreau y Jambet se equivocan es cuando piensan conforme la repetición y creen que nuestro interrogante inamovible es el del cristianismo: "Mientras el modelo hasta aquí eterno de las revoluciones culturales, mientras la cristiandad no haya sido escuchada, ¿qué puede hacer en verdad por nosotros este saber cuya novedad nos fascina?" (fr. p. 232).

El discurso es discurso del amo que dispone sobre el cuerpo sexuado. Pero el cuerpo glorioso, el Ángel, se comporta según el discurso del Rebelde:

> Decir que el sexo es del Amo es una tautología, como decir que el discurso del amo es del Amo. Pero si el sexo no es el cuerpo, entonces el discurso del Amo no es el discurso. Y, puesto que hablamos de Occidente, la razón no es el pensamiento. [...]
> Si no sostuviéramos esa disyunción del pensamiento y la razón, del cuerpo y el sexo, diríamos la imposibilidad de la rebelión. [...] Es preciso que haya, no dos objetos del deseo –ahí es donde se perdieron los Padres–, sino dos deseos.
> O más bien un deseo, es decir, un deseo sexual, y un deseo que no tenga nada que ver con el sexo, ni siquiera el deseo de Dios: rebelión (pp. 35-36).

En este punto, el desánimo de la crítica nos embarga de nuevo. Paparruchada, después de todo, ese dualismo, y en sus dos vertientes. Es igualmente falso que el deseo sexuado sea del Amo, y que el deseo no sexuado no lo sea en absoluto. Y más aún que por ahí pase la división de los mundos.

¿Qué decir sino que nada, y sobre todo no la revuelta, autoriza el Dos puro de la metafísica? La revuelta es ejemplarmente lo que escinde, por lo tanto no el Dos, sino el Uno dividiéndose en Dos y revelando desde entonces aquello que el Uno siempre fue, el devenir de su propia escisión. No hay más unidad que de los contrarios. En este punto se enfrentan, sin mediación, dos ontologías contradictorias (metafísica y dialéctica). Lardreau y Jambet mantienen de hecho la consistencia metafísica no escindida del Uno, pues desde entonces no pueden reducirla salvo planteando *en el exterior* el doble heterogéneo de ese Uno. Su máxima, contra "uno se divide en dos", es "dos veces uno".

Es comprensible que Lardreau y Jambet se opongan:

a) al anarquismo de lo múltiple, tal que sobre su suelo de Naturaleza prepara para el fascismo (*cualquier* deseo vale en las multiplicidades maquínicas). Para eso les sirve el aforismo: "El Dos es lo que protege a lo múltiple de la universalidad del amo" (p. 68);[8]

b) a la usurpación del Uno como semblante y perversión según se encarna en el proyecto de Estado revisionista, en el social-fascismo (*ningún* deseo vale, toda experiencia de masas es nula, únicamente el Estado, capitalista único, hace la política).

Ahora bien, la perspectiva que adoptan es ficticia. Porque es la propia problemática "numérica" la que induce una ontología falsificada. No escaparemos a las coacciones alternadas de lo Múltiple y lo Uno mediante la postulación angélica del Dos. Lo que hace tambalear el marco aritmético de la ontolo-

[8] Véase la nota consagrada por Jambet, en su *Apologie de Platon*, al *Rizoma* de Deleuze y Guattari. Estamos de acuerdo (véase mi texto precedente) con encontrar en Deleuze el esfuerzo de "conjurar el dualismo" y proponer así sus servicios al semblante. Sin embargo, es en el corazón de lo múltiple deleuziano donde debe descubrirse el antagonismo forcluido, la sumisión, tanto más reconocible cuanto que está invertida, al Uno del Estado reaccionario. Tal es la condición necesaria para reducir el fascismo larvado de la empresa de Deleuze. Poner en el exterior el Uno del Rebelde no significa sino tender un espejo a la exterioridad planteada por Deleuze, la del Uno sustractivo que condiciona las multiplicidades, exactamente como el Estado burgués organiza, en tanto separado, la división del pueblo y el Estado fascista, su atomización por medio del terror. Justamente: en las multiplicidades "moleculares" de Deleuze deben reconocerse de inmediato los átomos desorganizados a los que el Estado fascista sueña con reducir a todas las clases y fuerzas sociales del campo de la revolución. Por consiguiente, es hacerle un excesivo homenaje a Deleuze saludarlo, como hace Jambet, en tanto "único filósofo activo de hoy". No más activo, en verdad, que cuanto lo es la burguesía en su práctica corriente, toda cuya sustancia es prohibir lo más posible que el pueblo, superando su división en términos de multiplicidades, se escinda según el antagonismo y plantee así en la historia real lo Uno del proletariado.

gía es la primacía incondicional del devenir como escisión. Pero esto es lo que Lardreau y Jambet no pueden querer, *en razón de su política.* Lo que sostiene irreductiblemente al pensamiento dialéctico es, en efecto, el hecho de que en el corazón del movimiento de masas se efectúa el *antagonismo* de clases.

Lardreau y Jambet se quejan de que las masas no hayan sido finalmente para ellos (y, como pretenden, para los guardias rojos) más que una abstracción:

> En realidad, las masas están totalmente ausentes de nuestros relatos. *Nombradas* todo el tiempo, no son sino un puro significante, exactamente idénticas al nombre del Presidente (p. 150).

> Las Masas nunca habían sido para nosotros más que un puro significante, el significante-amo (p. 136).

Dejemos a los guardias rojos. Solo que, para Izquierda proletaria, las cosas fueron cabalmente así: tomaron ustedes a las masas en su indivisión simbólica, en los signos que la violencia democrática, la revuelta desnuda y la opresión narrada les proveían. Ahora bien, son las masas trabajadas por el antagonismo, y donde se afirma conflictivamente un punto de vista de clase, las que ponen en práctica la política de la revolución. Esto es lo que ustedes, con Izquierda proletaria, rechazaron. Cuando les faltaron los signos, perdieron la cabeza y el mundo. Lo que entraba en escena no tenía ya valor de símbolo, sino de realidad. El antagonismo.

El antagonismo es de hecho el elemento organizador, *por estar ausente*, del balance trazado por los Ángeles. Se presentan ustedes como héroes de los dos mundos heterogéneos, pero la verdad es que, con el mero acercarse a lo heterogéneo efectivo, cuando vuestra brutal exageración de las violencias simbólicas perdía todo valor, huyeron sin decir nada, se disolvieron. Y aún hoy siguen pagando el precio filosófico de lo que fue la

errancia de la Izquierda proletaria: una política ficticia, desde el momento en que el pensamiento que la gobernaba pretendía atenerse a las masas y soslayar el antagonismo de clases. Porque las masas sin las clases no tienen ninguna existencia y devienen, finalmente, en puro signo de la Idea, la Idea de revolución.

La negación del antagonismo es de tal magnitud que Lardreau y Jambet se ven limitados a postular los dos mundos, el del Amo y el del Rebelde, en una coexistencia eterna:

> II. Lo Múltiple se deja reducir a Dos. Lo Dual está desde el Origen. El Uno puede ser/no puede ser conquistado.
> III. Cada Pléroma se presenta siempre como un Aión, aun si la contemplación puede resolverlo en historia (pp. 23-24).[9]

La historia, donde se resuelve la eternidad coexistente de los dos mundos, es tan solo una disposición contemplativa. Lo que se presenta como revuelta es, en su ser, lo inverso: *la coexistencia pacífica.*

Lo que está propiamente excluido es que un mundo no pueda advenir sino en la destrucción de otro.

Y esta yuxtaposición eternitaria del Amo y el Rebelde aclara el impacto que produce este libro de aspecto tan violento y tan "pueblo" de intención (¿no escribirán acaso –en la página 142– que su propósito es "dar a los intelectuales razones para ponerse del lado del pueblo"? Pero lo que se da con una mano se quita con la otra, la vieja mano escéptica que convierte las cosas simples en oscuros enigmas:

[9] *Pléroma* quiere decir multiplicidad unificada, mundo. *Aión* quiere decir existente eterno. La segunda tesis significa, pues, que cada uno de los dos mundos (que están, como dice la primera, "desde el origen") se presenta como eterno.

"¡Sin duda quedaría por saber lo que es el pueblo!" [ibíd.] Cuatro años de "Cause du peuple" los dejaron, en este punto, aparentemente perplejos): *predomina en él la concepción burguesa del proletariado.*

Cuando la pequeña burguesía intelectual atribuye exclusivamente al movimiento de masas insurrecto la revolución entera, disuelve toda apariencia de esta; hasta tal punto la evidencia esporádica y circunstancial de los temporales de masas entra en contradicción con la idea misma de una transformación radical (que vaya a la raíz) de la sociedad y el Estado. Lo único que provee su cuerpo político a la ruptura de masas, y muta la revuelta en mundo, es la esencia de clase del antagonismo, la existencia *en este mundo*, y como ley de su existencia única, de dos políticas (de dos concepciones del mundo) rigurosamente contradictorias, pero ambas practicables exclusivamente según la destrucción efectiva del otro. Sin lo cual la revuelta es repetición vana de la protesta infinita, desmantelado y cancelado como queda entonces su ser histórico. Lo cual es falso: nosotros sostenemos y probamos que la historia es la historia de las victorias, y que no hay ejemplo de que una clase antagónica al orden existente, desde el momento en que se erige como clase política, no prevalezca al final y no remodele el mundo a su imagen.

Lardreau y Jambet pretenden otra vía, porque su concepto de la victoria se encuentra enteramente en la metafísica de lo *definitivo*: Amo silencioso y roto para siempre. Traduzcamos: ellos tienen miedo y asco por la dictadura del proletariado. Su salto ontológico consiste en transformar idealmente lo esporádico del movimiento en eternidad de coexistencia.

Esta operación mental apunta a aniquilar (en las ideas) al proletariado. Despojado de su esencia política, que es su dimensión plenamente antagónica, reducido a ser tan solo un componente de las masas, el proletariado se disuelve en clase

obrera, el proletario no es más que su ser social, es decir, el Trabajo. Es fácil entonces pretender, como lo hicieron siempre Lyotard y Deleuze, que la clase nunca es otra cosa que una pieza del discurso del Amo (capitalista), puesto que ella es el Capital mismo por el sesgo de la labor en la que este se da a luz y se reproduce.

Hay que decir enérgicamente que, desde Marx, la teoría marxista de la revolución se edificó precisamente *contra* esta idea perturbadora. Convertirla en el puente de los asnos[10] de una "crítica" del marxismo es una de esas estupideces tenaces cuyo secreto el antimarxismo pequeñoburgués siempre poseyó. En definitiva, cuando la burguesía franca y abierta ve en todo antagonismo, en toda violencia, la mano del complot marxista y por lo tanto, al final, la mano de los proletarios y los rojos, muestra saber mucho más sobre el marxismo que nuestros doctores cuando pontifican acerca de la reproducción ampliada del Capital y de la "alienación" de los obreros.

Lamentaremos que Lardreau y Jambet chapoteen en estos menosprecios seculares. Obsérvese:

> Con Mao, decíamos: "*Dejad que los niños vengan a mí, son como el sol a las ocho o nueve de la mañana*". Con ese anciano de quien la amnesia se había apoderado lo suficiente como para que no hablara ya sino por logia, ese anciano soberbiamente irresponsable que ante esas hordas, esos torrentes de guardias rojos reunidos en la plaza por la que el sol se levanta, lanza la idea más alocada, más profunda de la Revolución cultural, en la que el

[10] Expresión proveniente de la matemática (Euclides, Pitágoras). Se la emplea para designar la dificultad que se presenta en una ciencia o labor cualquiera y que quita el ánimo para seguir adelante; designa, en otra versión, el conocimiento que separa a las personas cultas de las incultas. [N. de la T.]

> marxismo brillaba más que en todo cuanto después pudimos decir, en todo lo que diremos alguna vez: ¡el proletariado son ustedes! (p. 133).

Idea profunda, en verdad, pero idea ejemplarmente *marxista*: reconocer el punto de vista de clase *allí donde está*, es decir, *en la fracción del pueblo revolucionario que materializa el antagonismo*, es y fue siempre el principio de la acción marxista. Punta de lanza de la revuelta contra la nueva burguesía revisionista, la burguesía dentro del partido, los guardias rojos de 1966 son el proletariado en la exacta medida en que el proletariado nunca es sino lo que ejerce hasta el final el antagonismo político con la burguesía. Y, en enero de 1967, la clase obrera de Shanghai será el proletariado y tomará las riendas, puesto que la clase obrera, cuando llega a la escena *como proletariado*, brinda la unidad de conjunto del antagonismo, echa abajo irreversiblemente sus tabiques, cosa que nadie puede hacer en su lugar.

Quien viene a decirnos que el proletariado es el obrero explotado del capitalismo revela la nulidad de su marxismo, en el nivel más elemental: simplemente, la comprensión de la noción de lucha de clases.

Para que se edifique y exista el proletariado, hay que separarse de la clase *social* de la explotación y el sindicalismo, depurarse de ella y apoderarse del mundo político total, de la política revolucionaria de todo el pueblo. Y es verdad que el maoísmo, la Revolución cultural, llevaron a su pináculo esta certeza marxista.

La mediocre crítica del Trabajo, reflejada como crítica del proletariado y del marxismo, consiste en adoptar las categorías del adversario: la visión puramente "social" y objetivista del fenómeno obrero. Aquí se muestra el segundo componente del balance de Izquierda proletaria, cuyos términos Lardreau y Jambet son impotentes para comprender.

Porque estaba en la ideología apolítica de las masas, Izquierda proletaria transportó por doquier la reducción del obrero a su ser social, a su ser "de masas", precisamente. No se veía más allá de la fábrica, del trabajo productivo, del "fascismo de taller". *Porque era "masista", Izquierda proletaria fue también obrerista.* Y esto es lo que la hizo fracasar contra el sindicalismo y el Partido Comunista de Francia, cuyo obrerismo cimenta la base de masas en el seno de la clase obrera.

Lardreau y Jambet tienen conciencia de haber sido reconducidos a la sumisión y a la necedad política por el culto hipócrita del trabajo obrero, del trabajo tal como se presenta en la fábrica capitalista:

> Una de las apuestas esenciales de la revolución ideológica en la definición que propuso de las dos vidas fue, seguramente, autorizar con una nueva doctrina la fijación al trabajo afirmando su *dignidad.* [...]
> Esta considerable reorientación intelectual cuyas articulaciones se ha intentado precisar respondió, finalmente, al hecho de que era preciso postular el Trabajo como ideal. [...]
> Me parecía ver [en la revolución cultural cristiana] el mismo odio que nos había animado [a nosotros, Izquierda proletaria] hacia la vida enrarecida que tal corte entre el Trabajo y el Pensamiento había edificado, el mismo odio hacia los detentadores del saber de este mundo; todavía no me percataba de que nos habíamos dedicado a dar cuenta de él, ellos y nosotros, por el lado de una sobrestimación del trabajo productivo igualmente provechosa para el Amo (pp. 128-131).
> Me parece que, en el fondo, fue la misma jugada por la que el odio al Pensamiento nos arrojó en los brazos del Amo, a nosotros, que creíamos haber roto así con él para siempre: también nosotros, marxistas, lo regíamos por el amor al trabajo (p. 136).

¡El marxismo, teoría y práctica del antagonismo político burguesía/proletariado, no tiene nada que ver con el "amor al trabajo"! ¡Dejemos eso a las propagandas giscardianas sobre la rehabilitación del trabajo manual! Por desgracia, Izquierda proletaria no estaba lejos de esto. Odio abstracto al pensamiento, amor abstracto al trabajo obrero: antes de desaparecer, Izquierda proletaria osciló de la revuelta ideológica al obrerismo sindicalizador, dejando enfrentadas a las únicas políticas antagónicas: burgueses y proletarios, revisionistas y maoístas.[11]

Es mérito de Lardreau y Jambet haber execrado la estupidización obrerista, el mayor menosprecio y el mayor obstáculo que separa a la clase obrera del antagonismo, del programa de la revolución, de la clase política. Pues no es político, no es plenamente antagónico sino lo que concierne a todo el pueblo.

Aun así, no habiendo sabido plegarse duraderamente al movimiento real, obsesionados con la Idea de la Salvación, resbalaron del odio al obrerismo al odio a los obreros, al odio a la política, al marxismo y al proletariado.

[11] Hasta qué punto el obrerismo moldea la memoria de todos cuantos quedaron apresados en la debacle de Izquierda proletaria, y suaviza su catastrófico balance de un materialismo social enteramente revisionista y burgués, se lo advierte también en J.-A. Miller, otro lacaniano restaurado. En su "Discurso de Roma" (*Ornicar*), la única alusión a su pasado de "maoísta" evoca la útil humildad que evidenció cuando encontró entre los obreros la superioridad del que sabe hacer algo con sus manos. No es este, sin duda, un mal sentimiento. Pero se comprende que hayan bastado unos pocos años para agotar los encantos *políticos* de esa instrucción y para legitimar que más allá se regrese sin demasiado inconveniente a la lógica del significante. Es obra del tiempo: cuando las lecciones sacadas de la historia son exclusivamente lecciones de "materialismo", puede uno seguir con lo suyo y hasta encontrar razonable el Programa común. La única lección sin retorno es la lección de antagonismo.

Como no consiguen despegar al proletario de su puro ser social objetivo, no consiguen quebrar aquello mismo que intentan criticar: la definición obrerista del obrero, la definición sindicalista del marxismo, la definición apolítica, no antagónica y contrarrevolucionaria de la lucha de clases. Y así los tenemos, contrarrevolucionarios a su vez, escupiendo sobre la clase en nombre de las masas, sobre la revolución en nombre de la revuelta, sobre la acción en nombre de la contemplación.

Lardreau y Jambet se pierden absolutamente el maoísmo, la propia esencia de la Revolución cultural, aquello que tal vez los hubiese salvado, así como la dualidad mística de los mundos eternos y del pesimismo lacaniano: el antagonismo como tal, cuyo sitio es la política revolucionaria del pueblo desgajada incesantemente de la política burguesa y que en las tormentas de la revuelta hace valer el filo organizador del nuevo mundo proletario.

Digamos que lo que emparenta a Lardreau y Jambet con el fascismo, en la exigencia absurdamente metafísica de pureza, en el odio al proletario y al marxismo, en el culto de las masas apolíticas, proviene, no de lo que critican de Izquierda proletaria, sino de lo que conservaron de esta y que la sujetaba, en el fondo, a los burgueses y a los revisionistas: una visión del proletario restringida y negativa, encerrada en el taller, concentrada en el sindicalismo de los comités de lucha.

Separar a las masas de la clase anula entre sí a unas y otra, al mismo tiempo que anula la política. Las "masas" pasan a ser un puro nombre, la clase se resume en el sindicato. Y Lardreau y Jambet retornan al punto de partida: intelectuales burgueses, nada más o, si se prefiere, nada menos.

Por insensato que parezca, este balance angélico es, al final, simplemente conservador. En él, nada se cuestiona en su fondo de lo que constituyó la aventura y el derrumbe de los "maos de *La Cause du peuple*". Tomada tal cual, al ras de su

conciencia inmediata, esta experiencia resulta solamente apañada y exportada al fastuoso decorado del Maniqueísmo. El Ángel no aporta ninguna noticia que no conociéramos desde antes, y su parafernalia gnóstica, sinuosa y erudita es tan solo la visitación de la sombra de una sombra.

Jacques Rancière. Saber y poder

después de la tormenta

Jacques Rancière es muy conocido por quienes siguen las publicaciones de nuestros amigos de ediciones La Fabrique, y claro está que no voy a presentarlo. He escrito mucho sobre él, y a menudo de manera muy crítica. Él mismo, que en 1982 comentó mi Teoría del sujeto, *de la que nadie hablaba –por lo que quedé muy agradecido–, lo hizo sin afabilidad alguna. Hemos compartido múltiples tribunas y entablado numerosas discusiones públicas. Varias veces nos cruzamos en el extranjero, donde muchos de mis amigos son también los suyos. ¿Cómo decirlo? Estamos sin duda demasiado próximos acerca de demasiadas cosas como para aceptar serenamente estar, en algunos puntos, tan distantes. Pronuncié el texto que va a leerse en Cerisy, en la primavera de 2005, durante una semana consagrada a él. Se verá que mi intento es llevar la proximidad lo más lejos posible, y que finalmente me alegra encontrar un motivo minúsculo de desacuerdo radical: ¡nuestras interpretaciones de los* Maestros cantores *de Wagner no son idénticas!*

Quiero decir de entrada que esta tarde solo hablaré bien de Jacques Rancière. En el pasado hablé bastante mal y mi reserva se ha agotado. Sí, sí, somos hermanos, todo el mundo lo advierte, y yo también, al final.

Hablar exclusivamente bien de Jacques Rancière no es fácil, dada la posición que ambos ocupamos. Porque ¿no podría él pensar que verse elogiado por mí tan insistentemente es el peor destino que pueda estarle reservado? De modo que la decisión de hablar bien a su respecto sería la manera más astuta de hacerle mal. En particular, si anuncio que sobre cantidad de puntos importantes estamos de acuerdo, ¿cómo lo va a tomar? ¿No va a modificar de inmediato su perspectiva acerca de todos esos puntos de coincidencia, dejándome solo con ellos?

El principio ético que necesito poner en primer plano es el de evitar cualquier comparación conmigo. No decir nada de mí. Ni acuerdo ni desacuerdo, nada. Nada más que Rancière puro, íntegramente elogiado. Por lo demás, si elegí entrar en su obra por lo que parece pertenecer a otro, es decir, la relación entre saber y poder, fue para comenzar muy lejos de mí mismo. En verdad, esa dialéctica del saber y el poder está hoy academizada con la referencia sistemática –y sin duda unilateral– a Foucault. En realidad, bajo su forma vulgar ("¡Todo saber es un poder, derribemos a la autoridad erudita!"), fue una suerte de lugar común de fines de los sesenta y principios de los setenta. Afirmemos que si hay alguien que puede reivindicar su despliegue conceptual más y mejor que Foucault, es con seguridad Rancière, cuyo propósito inaugural fue ese, como está claro ya en el título de su primer libro, *La lección de Althusser*, que reflexiona sobre el nexo entre el "teoricismo" de Althusser, su apología de la ciencia, y la autoridad política reactiva del Partido Comunista francés. Entre el saber del intelectual y el poder del Partido del que él es compañero, de ruta o de derrota.

Para comprender de qué se trata hay que regresar al contexto de los años sesenta y especialmente a la secuencia crucial que va de 1964 a 1968 y que alcanza su punto culminante en 1966. Pues ese contexto, absolutamente paradójico

en cuanto a la cuestión que nos ocupa, prepara y organiza, a partir de 1968, el vuelco desde una posición cientificista que fetichiza los conceptos a una posición practicista que fetichiza la acción y las ideas inmediatas de sus actores. No olvidemos que ese contexto fue el de los años de formación de Rancière.

Observemos lo que sucede alrededor de los años 1966-1967. El reinado del estructuralismo es indiscutiblemente el de la ciencia. El motivo para ello es profundo, pues no se trata de un cientificismo corriente. Este neocientificismo se centra en el motivo de la formalización y se sitúa en la exitosa escuela de la lingüística estructural, en particular de la fonología. Es capaz de leer en los dispositivos dominantes de las ciencias humanas, o sea, el marxismo y el psicoanálisis, teorías veladas de la forma: aparatos psíquicos para el segundo, que son las formas del Sujeto; modos de producción para el primero, que son las formas de la Historia.

Althusser y Lacan, cada uno a su manera, se asocian a este movimiento y asumen el ideal de cientificidad, o sea el de la formalización, uno para distinguir radicalmente la ciencia de la historia de la ideología y el otro para hacer de esa formalización, en un texto canónico, el ideal del psicoanálisis mismo. Estamos, pues, en un contexto donde la cuestión del saber, en su modalidad más rígida, más dura, la de ciencias formalizadas como la lógica o la matemática o el núcleo fonológico de la lingüística, es paradigmática.

Ahora bien, he aquí que, a mediados y fines de los años sesenta, se instala una perspectiva totalmente opuesta. Esta es la paradoja inicial que debemos considerar para alcanzar una comprensión fundada de la trayectoria de Rancière. En efecto, dicha paradoja es quizá el ejemplo originario y subjetivamente decisivo de lo que él llamará después (y estas son a su juicio categorías de base) la relación de una no-relación, o la no-relación pensada como relación.

Recordemos que, en China, la Revolución cultural transcurre entre 1965 y 1968 en cuanto a su período de actividad intensa, y que lleva precisamente en su médula la cuestión de las formas de autoridad del saber. La revuelta estudiantil se hace contra lo que los guardias rojos llaman "bonzos académicos", cuya destitución reclaman y que no vacilan en castigar cruelmente. Tenemos, a una amplísima escala, una revuelta antiautoritaria dirigida al derribo de jerarquías fundadas en la posesión de un saber. Las revueltas de fábrica, que encuentran su forma política precisamente en enero de 1967 en Shanghai, son asimismo revueltas antijerárquicas que ponen en entredicho la autoridad de los ingenieros y jefes, basada en el saber técnico-científico. La idea es que la experimentación obrera directa tiene una importancia de por lo menos la misma magnitud. He aquí una secuencia que va a ser referencial para muchos jóvenes filósofos, Rancière y yo mismo entre otros, exactamente en el momento en que nos habíamos embarcado en una apología del concepto científico y de su autoridad liberadora. En cuanto a saber si estábamos equivocados o teníamos razón al fascinarnos con la Revolución cultural, este es un debate marginal. Lo cierto es que un inmenso fenómeno político parece polarizado en torno a la cuestión de la negación o la exasperada contestación del conjunto de las autoridades basadas en la posesión de un saber. Para nosotros, que aspirábamos a ser cientificistas revolucionarios, esto constituía la más violenta de las paradojas íntimas.

Pero volvamos a Francia. A partir de 1967 se producen toda una serie de revueltas obreras de fábrica que comienzan antes de 1968 y algunas hasta antes de mayo. Estas revueltas son de nuevo tipo porque, organizadas por núcleos de jóvenes obreros a menudo no sindicalizados, se proponen también alterar las jerarquías internas de la fábrica, lo cual adopta primero forma de reticencia y hasta de franca oposición al encuadramiento sindical del movimiento, y luego de

una voluntad considerablemente sistemática de humillación de las autoridades. En los meses siguientes, esta voluntad llegará a la generalización de una práctica de marcada violencia: el secuestro de los jefes. Les señalo una suerte de resumen estilizado de todo esto en el film de Godard titulado *Todo va bien*, al que se puede considerar como un documento artístico sobre la manera en que las conciencias se educan precisamente mediante la experiencia de una agitada relación entre saber y poder.

Por último, preparada también ella previamente por una serie de manifestaciones de disidencia referidas en particular a la segregación sexual y social, la revuelta estudiantil de Mayo del 68 y de los años siguientes se dirige de manera explícita contra la organización vertical de la transmisión del saber. Se centra, en efecto, en la cuestión de las autoridades académicas, de la elección de las capacitaciones, de las etapas del cursus, del control de los conocimientos, de la posibilidad de autoformación por parte de los grupos estudiantiles, que se organizarían para hacerlo en ausencia de cualquier especie de profesor-científico.

Estos acontecimientos organizan la paradoja: la oscilación entre una suerte de ideología filosófica dominante bajo el paradigma del absolutismo de los saberes científicos, y una serie de fenómenos político-ideológicos que fomentan, por el contrario, la convicción de que la conexión entre saber y autoridad es una construcción política opresiva que debe ser desmontada y, en caso necesario, por la fuerza.

Esto explica que, tanto para Rancière como para mí y muchos otros –que hemos practicado la paradoja de manera diferente pero con la que todos nos hemos topado–, surgiera un interrogante de magnitud: ¿cómo desanudar, cómo deshacer las figuras existentes de relación entre el saber y la autoridad, entre el saber y el poder? Esta pregunta emerge de un modo casi natural en el contexto que describí, a partir del momento

en que se sitúa uno del lado del movimiento, cosa que por entonces era nuestro gesto inaugural de jóvenes enseñantes. Sin embargo, pienso que la cuestión se despliega con mayor complejidad en torno al siguiente problema: si hay que destituir a la autoridad del saber, instituido este como función reaccionaria en las figuras opresivas que lo monopolizan, ¿cómo se transmitirá entonces la experiencia? La cuestión de la transmisión se torna particularmente aguda. Si el concepto no es lo principal, si la práctica, la experiencia efectiva son las verdaderas fuentes de la emancipación, ¿cómo se transmite esa experiencia? Y ante todo, por supuesto, la experiencia revolucionaria en sí. ¿Cuáles son los nuevos protocolos de transmisión desde el momento en que se ha desmontado, desligado, cancelado la canónica autoridad del poder y el saber conjuntos que servía institucionalmente de espacio para esa transmisión? ¿Qué es una transmisión que no significa una imposición?

También puede preguntarse: ¿cuál es la nueva figura del Amo/Maestro,[1] si se excluye toda validación proveniente de la autoridad institucional? ¿Hay maestros fuera de la institución, o ya no los hay en absoluto? Conocen ustedes la importancia de la cuestión en la obra de Rancière, pero es también enteramente crucial en la de Lacan. Emerge contextualmente no solo de la cuestión abstracta o genealógica de las relaciones entre saber y poder, sino también, pero sobre todo, de lo que nos lega inmediatamente el compromiso con el movimiento de masas mundial de los jóvenes y los obreros, al menos entre 1967 y 1975.

[1] En el original, *figure du Maître*. Teorizado con esta denominación por Jacques Lacan, este texto la despliega según la doble vertiente semántica del término *maître*: "maestro" y "amo". Aunque con presunto predominio de la primera, la mención *maître* no deja de ir y venir entre una y otra. En la traducción se optará por uno, otro o ambos según el contexto. [N. de la T.]

Hago notar que ya en el origen de la Revolución cultural Mao formuló este problema crucial de la transmisión extra-institucional en la siguiente forma: ¿qué ocurre con los sucesores de la causa del proletariado? Y puesto que él mismo apoyaba la revuelta estudiantil y luego las revueltas obreras, se hacía claro que dicha cuestión de la transmisión no podía pasar por los canales de la autoridad establecida, ni siquiera por los del Partido Comunista en el poder. Partido que, depositario de la autoridad y presunto concentrado de la experiencia, en todo este asunto se convertía, de la noche a la mañana, en blanco principal. El resultado fue la erección, por parte del movimiento, de Mao como figura de amo/maestro absoluto. A la pregunta: ¿hay amos/maestros fuera de la institución?, la respuesta fue: el amo/maestro desligado de la institución es el del movimiento mismo. Es el amo/maestro paradójico, puesto que lo es del movimiento que destituye a los amos. Ahora bien, ¿qué cosa era Mao? Un nombre propio. Lo que propusieron los guardias rojos fue la subsunción de la revuelta, estallada, infinita, en la trascendencia de un nombre propio. La autoridad del nombre singular reemplazaba a la de las instituciones diversas y burocratizadas. Transmitir significaba: estudiar colectivamente lo que se encuentra a la altura del nombre. Tal es el rol del Pequeño Libro rojo de los pensamientos de Mao: dar forma, a la luz de la experiencia, a aquello de lo que el nombre es custodio. Ya casi no tenemos idea alguna del entusiasmo de esta donación de forma, de la exaltación que reinaba entonces alrededor del tema del estudio, ligado como estaba a trayectos políticos inéditos, a acciones que no tenían precedentes.

He aquí un ejemplo característico de los problemas y de las soluciones transitorias de la época. El propio Lacan se consagró personalmente a la cuestión de la maestría. No solo produjo un matema del discurso del amo, sino que meditó sobre la relación entre maestría, transmisión e institución.

En particular, planteó la notable idea de una suerte de equivalencia, para las nuevas escuelas de psicoanálisis –lugares de transmisión de la experiencia–, entre fundación e institución. Si se sigue la gĕnesis, en Lacan, de una institución verdadera, se comprueba primero que se encuentra bajo la garantía radical del nombre propio de un maestro en tanto excepción a las formas instituidas de la maestría (también aquí, se le dice "Lacan" y asimismo "Mao" a una condición de transmisión). Y se advierte luego que, para que no produzca "efecto de pegado" y pueda no obstante asegurar la transparencia de una transmisión, debe estar día tras día al borde de su propia disolución.

Todo este contexto, como paradoja histórica y subjetiva, es nuestro origen propio, la "generación", dicen, a la que Mayo del 68 golpeó como un rayo. Y este origen explica el trayecto seguido por el pensamiento de Rancière, lo explica a largo plazo, y ello por la simple razón de que, a diferencia de tantos otros Rancière, nunca renegó de él. Por la misma razón explica también mi trayecto propio. Hasta el punto de que, renegando yo mismo del comienzo de esta exposición, creo obligatorio hacer cierto uso de la comparación entre Rancière y yo.

Salta a la vista que vuelvo a caer en mi dificultad inicial: ¿cómo hacer la comparación entre Rancière y yo sin mostrar de inmediato que Rancière se equivoca y yo tengo razón? En medios restringidos pero internacionales y, digámoslo sin pudor, significativos, la comparación Rancière/Badiou se vuelve poco a poco canónica. Lo cual no nos genera a ninguno de los dos ningún particular orgullo. "Ya sabes, estamos envejeciendo". Es verdad, pero podemos jactarnos de que se trata de una vejez fiel, pero no a las ventajas sociales que hallaron ciertos colegas en una renegación estrepitosa ("¡Nos equivocamos, quĕ horror, creímos en el comunismo, fuimos totalitarios, sí, sí, sí, viva la demo-cracia!...").

Digamos algunas palabras de índole metodológica acerca de ese ejercicio en el que se ha convertido la comparación entre Rancière y yo. Como regla general, cumple tres funciones. A menudo la comparación sirve, primero, para elaborar un dispositivo crítico consistente en ponernos a uno contra el otro respecto de objetos como Mallarmé o Platón, o Straub, o Godard. A veces sirve de método sintético para precisar un problema supuestamente inadvertido pero que circula "entre" los dos. Por último, sirve de esclarecimiento positivo acerca del trabajo de uno de nosotros. Esta tercera función es la que voy a asumir, intentando cada vez, con mayor o menor torpeza, atribuirme el papel malo. Conservaré el axioma "hablar únicamente bien de Rancière", así sea al precio de hablar, de mí, únicamente mal.

Sobre el problema central del contexto que he mencionado, esto es, no solo la relación entre el poder y el saber, sino más en particular la cuestión de la transmisión cuando se deshace el lazo instituido entre saber y poder, yo diría que Rancière, en lo que atañe a las figuras posibles de una transmisión de nuevo tipo, se inclina fuertemente por una hipótesis democrática. Llamo "democrática" a una hipótesis ligada a la irrupción, al movimiento, a la multitud, a la inscripción fulminante. Y también a una distinción "social" entre la gente de abajo y la gente de arriba. Combinado con este tipo de distinción, este tipo de circunstancia funda la correlación entre un régimen nuevo de transmisión y maestría y la defección, siempre incompleta, de antiguas prácticas instituidas. Como trasfondo, hallamos la correlación de los motivos de la desigualdad y la igualdad en su articulación efectiva, en la no relación tal como a su vez se la refiere.

Mi primer comentario es que esa hipótesis obliga a Rancière a mediaciones de carácter histórico. En efecto, una hipótesis democrática así concebida se basa en observaciones

centradas en el disfuncionamiento de cierto régimen instituido del reparto. Por este disfuncionamiento se insinúa, como a través de una hendidura, la posibilidad de un reparto diferente del poder, de los saberes, de los cuerpos activos y, finalmente, de lo visible en su totalidad. Y este reparto diferente pone a la orden del día una modalidad nueva de transmisión, modalidad frágil, transitoria, que ya no pasa en absoluto por los canales del saber instituido, sino que se inscribe precisamente en el punto en que cambia la distribución de las insignias del saber-poder. Cambio producido allí donde se realiza la inscripción de una parte de lo que, en el antiguo reparto, era lo sin-parte. Esta transmisión es realmente democrática porque se articula directamente sobre un diferencial con el régimen de reparto instituido. Tiene lugar en el punto en que la "*polis*", régimen de repartos instituidos, Ciudad virtual del colectivo de iguales, se separa súbitamente de la "policía" –aunque permaneciendo en contacto con ella–, régimen de repartos instituidos y de partes desigualmente distribuidas que incluye lo sin-parte como figura obligada de toda re-partición.

Insisto en el hecho de que el balance epocal de Rancière organiza las consecuencias de una hipótesis democrática renovada, simplemente porque mi propia hipótesis no es la suya. A decir verdad, y aquí comienzo a asumir el papel malo, creo de veras que mi hipótesis es sencillamente aristocrática. El surgimiento de una nueva transmisión supone para mí la constitución postacontecimental de los efectos de un cuerpo heterogéneo. Ahora bien, este cuerpo heterogéneo se encuentra en una dimensión no inmediatamente democrática por cuanto su heterogeneidad afecta de manera inmanente, pero separadora, a la multiplicidad, al *demos*, en cuyo seno se constituye. Aquello que hace posible, si no la existencia, al menos la propagación de la hipótesis igualitaria, no se encuentra en un régimen inmediatamente igual. Es un poco como las ma-

temáticas: ¿hay algo más igualitario que sus eslabonamientos puros? Los pensamientos son estrictamente idénticos frente a este juego formal cuyas reglas son por entero explícitas y donde todo está inscripto, donde nada está oculto. Esta es la razón por la que Platón, que les otorga el estatus de vestíbulo obligado de la dialéctica, coloca a esta en la más convincente igualdad. Tal es su propio democratismo: la igualdad ante la Idea. Sin embargo, todo el mundo sabe que la formación del cuerpo de teoremas y la organización de su transmisión integral es tarea de un grupo de matemáticos creativos, grupo, a la larga, siempre poco numeroso. De ahí que los matemáticos propiamente dichos formen un círculo marcadamente aristocrático, por más que no quepa la menor duda acerca de su naturaleza desinteresada y de que ponen todo su talento al servicio de lo universal. De esta comprobación, o de este paradigma de la democracia profunda, extrajo Platón sus conclusiones en cuanto a la escasez de guardianes, al mismo tiempo que las que ratifican su igualdad radical, las mujeres incluidas, y su absoluto desinterés comunista (ignoran la propiedad privada). En este sentido hablo yo de una aristocracia de la transmisión, aristocracia "comunista" cuyo problema actual es que debe sustraerse de todo cuanto recuerde la forma-Partido.

Para evitar encontrarse con este problema, Rancière no se aparta del proceso colectivo en tanto desbarata las formas establecidas de la transmisión, ni se inquieta por ahondar la investigación de los medios empleados a fin de organizar materialmente las consecuencias.

He aquí la forma más concentrada de nuestra diferencia: tenemos dos oxímoros distintos. El de Rancière es el *maestro ignorante*, el mío es una *aristocracia proletaria*. Evidentemente, en ciertos aspectos estos dos oxímoros, que son dos máximas del juicio, están muy próximos. Vistos de lejos, son lo mismo. Pero vistos de cerca, son extremadamente distintos. ¿Por qué?

Tenemos aquí una cuestión filosófica que podemos considerar precisa, bien formada. ¿Por qué, como balance de la paradoja de los años sesenta y setenta, "maestro ignorante" no puede ser sustituido por "aristocracia proletaria"?

El oxímoron del maestro ignorante activa su lugar, que es el lugar del no lugar, en colectivos contingentes. Opera en ellos una transmisión sin garantía ninguna de todo lo que ha sucedido y que él confirma en ese carácter. El maestro ignorante es una activación, dispuesta en una suerte de universalidad potencial, de lo que está ahí, de lo que, ahí, ha devenido. El fenómeno histórico de esa transmisión es inmediato y secuencial a la vez.

Lo que yo llamo aristocracia proletaria es una aristocracia también contingente, pero prescriptiva, que no testimonia democráticamente las potencias del tener-lugar, del devenir situado del fuera-del-lugar. Ella prescribe lo que le importa, y transmite también sin ninguna garantía. Pero transmite *por incorporación a su propia duración*, lo cual constituye un modo de transmisión completamente distinto. Si lo introduzco aquí es solo para explicar el oxímoron del maestro ignorante y para decir que son dos nombres apareados y nuevos, destinados a nombrar en el pensamiento cierto balance del contexto paradójico al que me referí poco antes.

Esa dualidad conduce a usos compartidos, pero al mismo tiempo diferentes, de todo tipo de cosas. Por ejemplo, Platón.

Rancière y yo sabemos, evidentemente –como lo sabía Foucault, quien se habría reído de que tal cosa se le atribuyera–, que la dialéctica disyuntiva del saber y el poder es ante todo, en filosofía, un asunto platónico. Platón argumenta en innumerables páginas la proposición según la cual hay un nexo obligado entre los protocolos de la adquisición del saber y la distribución de los lugares de poder, la disposición jerárquica de la Ciudad (los guardianes, los guerreros, los artesanos...). De suerte que Platón fue para Rancière y para mí un

interlocutor invariante y fundamental. Platón es como la cumbre de una montaña: creo que avanzamos sobre la misma cumbre, pero no mirando hacia el mismo lado.

Si se observa la construcción de *La República*, paradigmática en la materia, se notará que es posible tratar este texto, bien sea mirando hacia el lado de la distribución global de lugares que realiza, hacia el lado de su visión de lo social, se diría hoy, bien sea concentrando la atención sobre la educación de los guardianes. En el primer caso, se llega a la conclusión de Rancière según la cual la esencia de Platón es la crítica de la democracia. ¿Por qué? Porque el principio que rige la distribución de lugares establece que aquel que hace solo una cosa, que está forzado a hacer solo una cosa, no puede participar realmente en la dirección de los asuntos políticos. Rancière insiste mucho sobre este punto. En última instancia, lo que funda el antidemocratismo "social" de Platón no es tanto la necesidad del ocio erudito o la división rígida entre trabajo manual y trabajo intelectual. No, lo esencial es, una vez más, la cuestión de lo Uno y lo múltiple. En Platón, la distribución jerárquica de poderes está regida por la convicción de que aquel a quien se asignan las labores productivas solo puede hacerlas si solo se dedica a ellas. En cuanto al artesanado (la "técnica", incluida la técnica poética, el arte), el principio de lo Uno es rígido: una tarea, un hombre. Hay, pues, *univocidad práctica*. En cambio, los guardianes de la Ciudad o, dicho de otro modo, los jefes políticos, están obligados a hacer varias cosas a la vez aun cuando estén exceptuados de la producción manual. Por ejemplo, deben hacer matemáticas, gimnasia, artes marciales, filosofía didáctica...

Puede decirse que, en nuestras visiones generales de Platón, Rancière insiste sobre la dimensión reactiva de la univocidad práctica (cada uno en su lugar) y yo sobre la multiplicidad teórica (desde siempre, el lugar de los dirigentes se desplaza). Si, abstracción hecha del esquema "social", se

considera a los guardianes como metonimia de la humanidad polivalente, se lee en Platón un paradigma comunista. Porque en los diálogos hay coexistencia de una jerarquía severa que pone en lo más bajo al artesano productivo, y de un comunismo genérico que llega hasta la hipótesis, considerada por Sócrates como aterradora pero inevitable, de la participación de las mujeres en la dirección de los asuntos públicos. El reparto de Platón es entonces una proyección de aquella división entre el oxímoron del maestro ignorante, que organiza el pensamiento del lado de la univocidad práctica, de la jerarquía "social" con su costado insoportablemente antidemocrático, y el oxímoron de la aristocracia proletaria, o comunista, que en cambio extrapolaría la visión platónica de los guardianes como paradigma de la multiplicidad polivalente, de la humanidad genérica (o sin clases) como soporte real de la igualdad auténtica.

Platón concluye de esta relación entre saber y poder que el tema clave de la política es la educación. Es interesante preguntarse entonces cómo trata filosóficamente Rancière ese tema. Se podría señalar, para tensar un poco las cosas, que en Foucault la antidialéctica del saber y el poder no conduce en absoluto a una teoría de la educación. Él indaga más bien por el lado de lo que podríamos llamar imprevisibilidad diagonal de las prácticas, y singularmente de las prácticas locales patológicas, excesivas, plebeyas, que lindan con lo innombrable y que en este carácter trazan unas especies de diagonales en el esquema de articulación de los saberes y poderes.

Es hora de afirmar que Rancière ocupa una posición completamente original, en razón del sistema de formalización que fue extrayendo de la experiencia paradójica que constituyó mi punto de partida. Hay una circulación de Rancière cuya singularidad merece ser evaluada, circulación que su escritura organiza entre los orígenes propiamente filosóficos de la cuestión –material tomado en particular de

las experiencias e inscripciones obreras del siglo XIX–, las tesis de los contemporáneos, especialmente de Foucault, el examen de la postura de los sociólogos e historiadores, con contenciosos significativos por el lado de la Escuela de los Annales, la literatura o, en términos más generales, la estética y finalmente el cine. Si se observa esta circulación, se advertirá que hace posible una formalización de la que podía ser nuestra situación en el contexto de los años sesenta/setenta. El material heterogéneo de la producción de Rancière prepara, a mi entender, una formalización convincente de la experiencia paradójica originaria.

Tratándose del problema de la educación, puede decirse lo siguiente: Rancière no afirma que la educación ocupe una posición central en el proceso político. En este sentido, no confirma la conclusión platónica. Sin embargo, tampoco afirma lo contrario, a saber: que la educación es una superestructura carente de todo privilegio. Es un buen ejemplo y tal vez la fuente de lo que yo llamo su estilo "medio". Con "medio" no quiero decir centrista, sino más bien que nunca es inmediatamente conclusivo. Ese estilo medio es consecuencia de que Rancière busca siempre un punto en el que las soluciones heredadas ingresen en un juego que las oscurece, oscurecimiento que vale como demostración de que tales soluciones no son tan obvias como pretenden.

Rancière fue instruido para siempre por los acontecimientos de los que hablé al comienzo. Extrajo de ellos –lo mismo que yo– la convicción de que la lucha es siempre *lucha en dos frentes*. Esta fue la gran enseñanza del maoísmo. En política, la lucha nos oponía lógicamente a los detentadores del poder burgués, capitalista e imperialista, pero esta lucha principal solo era posible si el alzamiento era igualmente contra el partido comunista y contra el sindicalismo institucional. Sin duda, había que abatir al imperialismo norteamericano, pero no había esperanzas de lograrlo si no se estigmatizaba

la complicidad del socialimperialismo soviético. Para abreviar: una verdadera izquierda revolucionaria combate contra la derecha y contra la "izquierda" oficial. Este era el muy poderoso y vasto contexto que se mantuvo firme hasta comienzos de los años ochenta, apuntalado por esa idea de lucha en dos frentes.

En cuanto a los puntos teóricos que nos importan aún hoy, también había una lucha en dos frentes. Estaba la lucha contra la idea de que la política pueda ser dependiente de una ciencia, y por lo tanto de una transmisión instituida. Contra la idea de que, por consiguiente, la política tendría que ser enseñada a los obreros ignorantes, a la gente del pueblo, y por expertos, es decir, por el Partido de la clase obrera. Pero Rancière lucha también contra la idea de que la política pueda ser una espontaneidad ciega, una energía vital extraña al concepto y enteramente absorbible en el gesto de la revuelta. Ni hay un Partido sapiente coronando el movimiento, ni hay una inmanencia movimientista vital de tal índole que el gesto de la revuelta absorba o enjugue la totalidad de la sustancia política.

En el primer frente, Rancière deberá, al igual que yo en el mismo período, romper con Althusser y escribir *La lección de Althusser*. Pues, para Althusser, la ciencia seguía siendo el punto fijo en el que asegurar la división de las ideologías, razón por la cual se mantuvo fiel al Partido durante larguísimo tiempo y mucho después de la secuencia a la que me refiero. Hay que percatarse de que, detrás de Althusser, que es la figura del maestro sapiente, se puede hallar aquello que los maoístas de entonces llamaban "leninismo osificado". He aquí la convicción, desprendida de todo movimiento, de que la conciencia les llega a los obreros desde afuera, de que no es inmanente a un saber obrero cualquiera y de que este afuera no es sino la ciencia positiva de la historia de las sociedades, vale decir, el marxismo.

Ahora bien, no debe olvidarse que existe un segundo frente. Rancière debe desprender la política de toda identificación vitalista, preservar con firmeza su estatuto de declaración, su consistencia discursiva, su figura de excepción. Para él, la política no es la prolongación activada de las formas de vida tal cual son. Su tesis dice, por lo tanto, que si bien la política no es transitiva a la ciencia, primer frente, es de todos modos efectivamente productora de saberes multiformes, que son necesarios incluso para los actores obreros de los conflictos. Y en este frente él instala una dialéctica absolutamente nueva del saber y la ignorancia.

Por último, la cuestión de la desligazón política entre el saber y el poder y la necesidad de que exista sin embargo algo así como una transmisión de nuevo tipo conduce, en el campo conceptual propiamente dicho, a proponer una dialéctica del saber y la ignorancia y, en términos más amplios, de la maestría y la igualdad. Creo que estas dialécticas constituyen el meollo de esa parte capital de la obra de Rancière que formaliza su experiencia originaria.

Dicha dialéctica se resume, me parece, en dos tesis muy sutiles y cuyo empalme es más sutil aún. Veamos cómo escribo yo esas dos tesis, formalizando la formalización de Rancière:

a) Bajo la condición de igualdad declarada, la ignorancia es el punto en el que puede nacer un saber nuevo.

b) Bajo la autoridad de un maestro ignorante, el saber puede ser un lugar para la igualdad.

Por supuesto, retendremos un punto esencial que llegó a ser una suerte de colofón indiscutido de la obra de Rancière: la igualdad se declara y nunca es programática. Tal vez esto sea obvio para los rancierianos convencidos que nos encontramos aquí, pero debe advertirse que se trata de una aportación capital de su pensamiento. Él fue quien instauró en el campo conceptual contemporáneo la idea de que la igualdad

se declara y no es programática. Se trata de una inversión fundamental. Muy tempranamente pronuncié mi acuerdo absoluto con esta tesis que es preciso restituir a su autor.

Una pequeña secuencia comparativa más. Estamos de acuerdo en cuanto a la dimensión declarativa de la igualdad, pero de esta dimensión no tenemos la misma hermenéutica. Para mí, que la igualdad se declare y no sea programática significa que la igualdad es en realidad el axioma invariante de toda secuencia real de la política de emancipación. Este axioma es (re)declarado cada vez que, por razones acontecimentales, se abre una secuencia nueva de la política emancipatoria. En 1976, en un período todavía contemporáneo del contexto inicial, llamé a esto "invariantes comunistas". La invariante comunista por excelencia es el axioma igualitario como axioma de una secuencia. La igualdad en tanto declarada es la máxima de un aristocratismo político enfrentado con una forma específica o singular de la desigualdad: aristocracia política contingente que es el cuerpo activo portador de la máxima en una secuencia singular y cuya única tarea es desplegarla en proporción a los posibles de la situación. Tal aristocracia es absolutamente contingente y solo es identificable por representar la efectividad del cuerpo de la máxima en una secuencia dada.

Esto es diferente en Rancière, quien desconfía de los principios y más aún de que pueda haber algo prescriptivo en la relación de estos con una secuencia. Yo diría que para él la igualdad es simultáneamente condición y producción. Tal es el sentido profundo de las dos tesis que formalicé poco más atrás. Por una parte, la igualdad es condición de una figura nueva del saber y de la transmisión. Por la otra, esta figura nueva, situada bajo el signo del maestro ignorante, alimenta a su vez la igualdad, crea un lugar o un espaciamiento nuevo para dicha igualdad en la vida social.

La igualdad es condición en la medida en que su declaración instituye una nueva relación con el saber, creando la

posibilidad de un saber allí donde la distribución de lugares no preveía ninguna. Por eso, el maestro de semejante saber no puede sino declararse ignorante. En este movimiento de condición, la prescripción igualitaria instituye un nuevo régimen del saber y de su transmisión con miras a una des-relación imprevista entre saber e ignorancia.

La igualdad es producción en la medida en que la nueva disposición del saber hace existir un lugar de igualdad que no existía anteriormente. Se ha bendecido la bella fórmula según la cual una parte de lo sin-parte adquiere existencia. Esta fórmula me parece empero un tanto demasiado estructural como para compendiar de manera conveniente el pensamiento de Rancière. Porque todo aquí es proceso, advenimiento, relámpago del sentido. Y en este proceso lo capital es que la igualdad sea de doble ocurrencia, de condición y de producción. Este anudamiento de las dos funciones hace de la igualdad *el acontecimiento por excelencia.*

Lo cual me lleva otra vez a la comparación prohibida. Sí, se puede decir que la declaración de la igualdad es para Rancière el acontecimiento mismo. El acontecimiento en tanto dará lugar a una huella indeleble. Para mi visión de las cosas de la política, el acontecimiento *hace posible* la declaración igualitaria, que no se confunde con él. Ella organiza un cuerpo, pero bajo una condición acontecimental que no es homogénea a la declaración.

Perseguir la comparación lleva a discusiones harto complicadas centradas en el hecho de que no tenemos la misma manera de disponer el despido del Partido, a lo cual nos obliga nuestra común experiencia originaria.

El despido del que Rancière hace objeto al Partido no mantiene, como tal, el motivo de la organización, sino que lo deja en suspenso. Si yo decidiera cambiar ahora el título de mi conferencia, diría: "Rancière o la organización en suspenso". El despido se esmera en él por lindar con la inscripción.

Esto no significa que Rancière esté a favor del movimiento y en contra del partido: él quiere lindar con la inscripción. Punto supernumerario, inscripción imborrable, esto dentro de una distancia, dentro de una relación no relacionada: eso seguro que existió, eso existe a veces, la historia lo prueba; podemos, pues, confirmarlo.

Yo tengo, más que Rancière, la preocupación, la dificultad de despedir al Partido de manera tal que no se sacrifique esta evidencia: la *continuidad* política está necesariamente organizada. ¿Qué es un cuerpo político heterogéneo, aristocráticamente portador de la igualdad, que no es el heredero o el imitador del partido sapiente posleninista, del partido de los expertos? Filosóficamente, esa diferencia entre poner en suspenso el principio organizacional y mantenerlo en el centro de las preocupaciones políticas tiene repercusiones considerables en el tratamiento de la relación entre acontecimiento, inscripción, cuerpo y consecuencias. Desembocamos finalmente en dos definiciones filosóficas de la política que son vecinas, pero también lo bastante diferentes como para no ser siempre amigas la una de la otra.

De hecho, la comprensión completa de las dos tesis de Rancière (sobre la doble ocurrencia de la igualdad) supone poder concluir con algunas definiciones relativas a la política. La dificultad de extraer de un texto de Rancière algunas definiciones *precisas* no tiene origen teórico. No creo que se deba a que su inclinación antiplatónica es de tal índole que lo conduce a rechazar las definiciones, las cuales solo se avendrían a la trascendencia de las Ideas. Por el contrario, su prosa es sumamente definicional, hay muchas fórmulas fuertemente marcadas que se parecen a definiciones, hasta el punto de que a veces me digo que Rancière es *demasiado* definicional y no bastante axiomático, y que por lo tanto está quizá del lado de Aristóteles... ¡Solo que, para mí, la acusación es tan grave que la retiro de inmediato!

Indudablemente, hay que pensar más bien que la dificultad en cuanto a la precisión es una dificultad formal, ligada al estilo filosófico de Rancière. Se trata de un estilo muy singular. Arrebatado y compacto, ciertamente no deja de deleitarnos. Sin embargo, para un platónico como yo, en filosofía el deleite es siempre equívoco. ¡Incluso y sobre todo en Platón! Cuando nos deleita, lo cual le sucede más de lo que le gustaría, es que intenta pasar a través de un equívoco.

El estilo de Rancière tiene tres características. Es asertivo, enlaza las afirmaciones, pero en una especie de fluidez singular que hace que la aserción sea *conducida* por el estilo. Sería muy interesante compararlo en detalle con el estilo de Deleuze, igualmente asertivo, pero de otro tipo. En segundo lugar, ese estilo carece de discontinuidad argumentativa. No contamos con momentos en los que proponga una demostración aislada para apoyar una tesis identificable. Por último, ese estilo persigue un devanado conceptual en torno a ejemplos con el propósito de crear ciertas zonas de indecibilidad entre lo efectivo y el concepto. No se trata en absoluto de una forma de empirismo. Antes bien, y que Jacques me perdone, se trata de una torsión hegeliana: mostrar que el concepto está *ahí*, en lo real de las irrupciones históricas tanto como en la efectividad de su conducta prosódica. Es evidente que mi propio estilo es ciertamente más axiomático y formulario y contiene más dimensiones argumentativas aisladas. En todo caso, los procedimientos estilísticos de Rancière, afirmaciones fluidas, ausencia de discontinuidades argumentativas, devanado ejemplificante, hacen difícil extraer del texto definiciones precisas.

Quisiera hacer oír ese estilo. Tomemos un pasaje famoso que justamente se acerca a la definición de la política y rearticula casi todos los temas que hemos mencionado hoy. Es el comienzo de la última parte de *El desacuerdo*:

> La política existe allí donde la cuenta de las partes y fracciones de la sociedad es perturbada por la inscripción de una parte de los sin parte. Comienza cuando la igualdad de cualquiera con cualquiera se inscribe como libertad del pueblo. Esta libertad del pueblo es una propiedad vacía, una propiedad impropia por la cual aquellos que no son nada postulan su colectivo como idéntico al todo de la comunidad. La política existe mientras haya formas de subjetivación singulares que renueven las formas de la inscripción primera de la identidad entre el todo de la comunidad y la nada que la separa de sí misma, es decir de la mera cuenta de sus partes. La política deja de ser allí donde esta separación ya no se produce, donde el todo de la comunidad se reduce sin cesar a la suma de sus partes (fr. p. 169; cast. p. 153).[2]

Esto es lo que yo llamo estilo arrebatado y compacto. La inteligibilidad del movimiento está enteramente construida por la sintaxis. Digamos que el estilo de Rancière es fundamentalmente sintáctico, con una distribución semántica singular de la relación entre concepto y ejemplo. Es difícil, pues, extraer de ese texto definiciones precisas de cosas como la política, la igualdad, el maestro, el saber... Intentaré no obstante hacerlo.

Comencemos por una definición muy singular. ¿A qué se le puede llamar "fin" de una política, y hasta fin de la existencia de la actividad política en una coyuntura dada? Se trata aquí de secuencias en las que existe una política de emancipación. La política cesa, nos dice Rancière, cuando el conjunto

[2] Cita transcripta de *El Desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1998. Corresponde a la obra de Jacques Rancière *La mésentente*, París, Galilée, 1995.

(el colectivo) es reducido sin resto[3] a la suma de sus partes. Al respecto, señalaré una diferencia muy sugestiva entre Rancière y yo, una diferencia un poco más esotérica que otras porque es de naturaleza ontológica. Esa historia de la suma de las partes supone una ontología de lo múltiple que Rancière en verdad no nos provee. Porque en realidad, si somos rigurosos, un conjunto no puede sencillamente ser reducido a la suma de sus partes. Hay siempre algo que, en la cuenta de las partes, desborda al conjunto mismo. Precisamente ese exceso es lo que he llamado estado, estado de lo múltiple, estado de la situación. El momento en que un colectivo es tan solo la gestión de la suma de sus partes es lo que Rancière llamaría policía y que yo llamo estado. Pero inmediatamente después esto se bifurca. Para Rancière, el protocolo de cesación de la política es el momento en que se restaura el estado de lo colectivo, la policía de las partes. Mientras que, para mí, no podría haber cesación de la política en ese sentido puesto que el exceso del estado es irreductible. Hay siempre algo en el estado cuya potencia desborda la presentación pura de lo colectivo. Hay algo de lo no presentado en el estado. En consecuencia, no se puede imaginar que la política cese en la figura de un conjunto reducido a la suma de sus partes. No iré más allá, pero esto significa que para mí no hay descripción estructural posible de lo que es la cesación de la política. Por eso no tengo en general el mismo diagnóstico que Rancière *sobre su existencia.* Porque uno y otro no tenemos los mismos protocolos de diagnóstico en cuanto a lo que es su cesación. Hay para él una forma estructural designable del fin de la política: es el momento en que lo supernumerario queda suprimido en provecho de una restauración sin resto de la totalidad como suma de sus

[3] En el original, *sans reste.* La versión castellana transcripta dice "sin cesar". [N. de la T.]

partes. Al disponer de un protocolo de cesación de la política, Rancière puede señalar su ausentamiento, su fin. Como yo no lo tengo, la cuestión de la política permanece siempre abierta, al menos estructuralmente. Es probablemente el lugar puramente ontológico de una diferencia en el diagnóstico pronunciado sobre la coyuntura. Y sin duda aquí está la raíz de una diferencia empírica: Rancière, al revés que yo, hace mucho tiempo que no hace política organizada.

Llegados a este punto, ¿es posible definir la igualdad? La igualdad es una declaración situada ciertamente en un régimen dado de la desigualdad, pero que afirma que tiene lugar un tiempo de abolición de este régimen. No es el *programa* de la abolición, es la afirmación de que esa abolición *tiene lugar*. Estoy profundamente de acuerdo con este gesto esencial. Se advierte entonces que el ejercicio de la igualdad pertenece siempre al orden de las consecuencias y nunca al de lo que persigue un fin. Causalidad o consecuencias, y no finalidad. Esto es esencial. Lo que se puede tener, y que se trata de organizar, son las consecuencias de la declaración igualitaria y no los medios de la igualdad como fin. En esto también estoy absolutamente de acuerdo. En la conceptualización de Rancière, de aquí deriva que la igualdad nunca sea una idea. No es susceptible de serlo por cuanto es un régimen de la existencia colectiva en un tiempo dado de la historia. La declaración cuyo contenido (las formas cambian) es "somos iguales" es un término situado, aunque históricamente supernumerario, que deviene real en sus consecuencias. Tal es la visión de Rancière. Para mí, fundamentalmente, la igualdad es una Idea, en un sentido muy particular. Es una Idea porque es una invariante de la declaración política tal como se constituye en las secuencias de la política de emancipación. Por lo tanto, *es* eterna en su ser, aunque su constitución local en un mundo determinado sea su única forma posible de *existencia*. Al hablar de eternidad y de diferencia entre "ser" y

"existir", ejerzo una vez más, lo admitirán ustedes, el papel del subnormal dogmático. Es sin duda aquí donde opera, y hasta el corazón de la acción política, una separación entre platonismo y no platonismo o antiplatonismo: el estatuto ideal o no ideal de la igualdad. Al mismo tiempo, coincidiremos en decir que el ejercicio de la igualdad es siempre del orden de las consecuencias. ¿Basta este acuerdo práctico para compensar el desacuerdo ontológico? Es indudable que no, o con seguridad localmente, en ciertas circunstancias, pero nunca en la continuidad. Simplemente porque la eternidad del axioma igualitario garantiza un tipo de continuidad que Rancière no puede asumir tal cual.

Sobre estas bases –política, igualdad–, se puede emprender, y esta es la tercera definición, una crítica de la figura del maestro. Por otra parte, sería interesante confeccionar un listado de las figuras del maestro en la filosofía francesa contemporánea. La crítica de la maestría en su sentido establecido propone una figura nueva que Rancière describe con refinamiento. Esta figura, en el doblete maestro ignorante/comunidad de iguales, tiene la capacidad de deshacer el lazo instituido por Platón entre el maestro de los saberes y el dirigente de la Ciudad, entre saber y poder. En el lenguaje de Lacan, esto significa poner fin a la confusión entre el discurso del amo y el de la universidad. Creo que en este terreno Rancière comprobó la fecundidad de los recursos que había encontrado en la invención obrera y revolucionaria del siglo XIX. Hay que celebrar este gesto extraordinario, gesto de activación de los archivos más eficiente y menos melancólico, en mi opinión, que el gesto foucaultiano. El archivo obrero, que Rancière desentierra y reactiva en magníficos textos, ha mostrado su fecundidad especulativa y ello precisamente en el punto de una figura absolutamente original de la transmisión, de un auténtico relevo de las cuestiones originarias que mencioné al principio. Yo diría, empleando

mi lenguaje, que Rancière encontró una forma de eternización conceptual de nuestras paradojas nativas. Produjo una Idea nueva de la transmisión extrainstitucional.

Todo esto, por último, reactúa sobre lo que es un saber. El saber en tanto se encuentra bajo la condición de la máxima igualitaria, en una nueva relación con la ignorancia y que abre a su vez un nuevo lugar para la igualdad, es un saber evidentemente desplazado respecto del saber instituido. En mi propia jerga, esto querría decir que obtenemos un saber *a la altura por lo menos de una verdad.* En cuanto a Rancière, pienso que un saber, un verdadero saber, es aquello que la declaración de igualdad explica o dispone en un régimen de desigualdad. Aquello que una ignorancia presunta, nombrada como tal en un régimen de desigualdad, produce como novedad en el discurso no bien se somete a la autoridad de la declaración igualitaria. En otro tiempo se hubiese dicho: he aquí un saber revolucionario o emancipador, un *verdadero* saber, en el sentido en que Nietzsche habla de un *gai* saber. Se puede decir también que un saber semejante es el efecto que produce sobre una conciencia el encuentro real con un maestro ignorante. Y aquí estamos además muy cerca de lo que Rancière consideraría como el "buen" Platón. Porque evidentemente, como todo antiplatónico, él tiene su buen Platón. Se trata del Platón que se encontró con el maestro ignorante, o que tal vez lo inventó. El primero que dijo: "Solo sé que no sé nada", presentándose como el maestro ignorante, es cabalmente Sócrates. Lo que este encuentro con un maestro ignorante produce en la conciencia de los jóvenes es justamente lo que merece el nombre de saber nuevo, o de verdadero saber.

Un vez que hemos alcanzado todo esto –y es evidente que solo estoy presentando la punta del iceberg– podemos volver a la educación. Creo que la principal transformación del problema de la educación efectuada por Rancière destituirá la pregunta: "¿Quién educa a quién?". Es patente que la cuestión

está mal planteada. Porque conduce, o bien a la asunción de la figura del maestro, o bien a la anarquía en el que saber y no saber se equivalen en la potencia de la vida hasta el punto de que todo el mundo educa a todo el mundo, o de que nadie educa a nadie. Ejemplo canónico de lucha en dos frentes. No debemos aceptar ni lo Uno del maestro sapiente ni lo múltiple inconsistente de los saberes espontáneos. La lucha continua contra la Universidad y el Partido, pero también contra los espontaneístas vitalistas, los partidarios del movimiento puro o de la multitud estilo Negri. La nueva concepción del lazo entre saber y política no confirma ni la visión de los partidos esclarecidos, que es despótica, ni la visión anarquizante al servicio de la opinión, y se convierte siempre, en mayor o menor medida, en la manipulación de un régimen de desigualdad. En los dos casos, según el vocabulario de Rancière, la *polis* desaparece bajo la policía.

La buena fórmula es la siguiente: *el proceso anónimo de la educación es la construcción de un colectivo compuesto por las consecuencias de una declaración igualitaria situada.* Una educación emancipatoria es esto. La pregunta "¿Quién educa a quién?" desaparece. Todo lo que se puede decir es: "*Nosotros* nos educamos en este proceso", entendiendo que los contornos del "nosotros" son cada vez singulares, pero cada vez reafirman en situación que la igualdad es la única máxima universal. Así concebida, la educación no es una condición de la política, como sucede en Platón, en el leninismo osificado o en Althusser. Pero tampoco es indiferente a ella, como sucede en los espontaneísmos o vitalismos de la creación inmanente del movimiento. Habría que decir, aunque tengo conciencia de proponer, junto con Rancière o en su nombre, una expresión difícil: *la educación es un fragmento de la política.* Un fragmento igual a otros fragmentos.

Mi acuerdo formal con todo esto no admite la menor duda. La dificultad, el lugar del litigio, es la definición o la

delimitación del "nosotros" anónimo en la fórmula "nosotros nos educamos en este proceso". No existe en Rancière ninguna prescripción sobre este punto, ninguna apertura verdadera, y ello a causa de la democracia. En cierto sentido, lo democrático toma la precaución fundamental de no circunscribir el "nosotros", ni siquiera en el concepto. Es verdad que habla profusamente del motivo central de los comunismos utópicos, de la comunidad de iguales. Pero ve en esto claramente un mito regulador que además es un resultado social y no un instrumento del proceso político. Digamos que no hay en Rancière ninguna figura establecida del militante. En cambio, en la filiación platónica que llamé aristocrática, el "nosotros" es el cuerpo de la igualdad, el cuerpo de la máxima en un momento dado de su proceso. Se trata, por supuesto, de una aristocracia contingente. El "nosotros" no tiene otra función que tratar la relación de la no relación, la relación con aquello a cuyo respecto él es lo heterogéneo; no tiene otra función que llevar lo más lejos posible las consecuencias de la máxima igualitaria. Así pues, el "nosotros" se define por un conjunto de militantes, los militantes que se aglomeran en el cuerpo situado de las consecuencias de lo Verdadero.

Ser militante quiere decir recorrer trayectos, cambiar los márgenes, definir conexiones improbables... Ahora bien, la conexión improbable central en el contexto del que salíamos era la conexión entre intelectuales y obreros. Al fin de cuentas, toda esta historia es también la historia de esa conexión. Hablamos esta noche –casi sin dar muestras de rozarla– de la historia filosófica o especulativa del nexo entre intelectuales y obreros, como posible o imposible, como una relación o una no relación, como una distancia, etc. En el elemento maoizante de la época se lo llamaba ligazón de masas, pero la ligazón de masas es dialécticamente la potencia de lo desligado. Solo en una desligazón originaria en proceso surge como una novedad increíble la

posibilidad de esa ligazón. Pero esta posibilidad no construye su propia temporalidad sino en una organización política.

Seamos un poco más conceptuales. Podemos compendiar a Rancière del siguiente modo: lo que tiene valor es siempre la inscripción fugaz de un término supernumerario. Y compendiarme a mí: lo que tiene valor es la disciplina de fijación de un exceso. Para Rancière, en un régimen dado de desigualdad el término supernumerario se deja describir como parte de lo sin parte. Para mí, el resultado de la disciplina de una verdad se deja describir como multiplicidad genérica, sustraída a todo predicado. Para Rancière no hay más excepción que la epocal, o histórica. Para mí no hay más excepción que la eterna.

Lo cual me da ocasión para concluir, de modo que un toque de ironía haga consistir mi ética del elogio, con una observación crítica aguzada. Concierne a Richard Wagner y guarda relación con el tema de la potencia de lo desligado, o de lo genérico, según el arte puede producir su encarnación múltiple. En uno de sus libros, Rancière propone una interpretación del tercer acto de *Los maestros cantores*. El tema de *Los maestros cantores* es la necesidad de recomponer la relación entre el pueblo y el arte. Los Maestros cantores son una corporación artística de artesanos que perpetúa y enseña cierta tradición del canto. El personaje clave de esta institución pertenece al grado más bajo del artesanado, pues es zapatero y cumple casi una función de intocable, en el sentido indio. Pero llega el momento en que va a plantearse la necesidad de instituir entre el pueblo y el arte, como relación, una no relación. Lo cual explica a ojos vistas el hecho de que esta fábula sea ejemplar para Rancière, como lo es para mí. Otra vez nuestros imperativos originarios. Porque en la figura de un joven aristócrata, Walther, aparece un artista nuevo, un arte nuevo, un canto nuevo. Walther, que se puede oír como Wagner, llega para participar en el concurso de canto organizado por los

maestros. El premio de este concurso es una joven casadera, la bella Eva. Que una joven sea la recompensa por el arte nuevo conviene perfectamente a Wagner y a muchos otros artistas. Conducidos por el horrendo Beckmesser, que se puede oír como Meyerbeer, los representantes más porfiados de la tradición se oponen, desde luego, a este nuevo canto. El zapatero Hans Sachs, personaje central, será mediador en la reconstrucción de una relación en la que va a poder inscribirse la dimensión no relacionada del canto nuevo. Empleará astucias e intrigas –cuyos detalles son muy complicados– para que el joven señor pueda finalmente concurrir, llevarse el premio y obtener de ese modo la construcción pública de una nueva relación, interna al arte, entre la tradición, el pueblo y la novedad. El propósito "militante" de Sachs es que la novedad artística se articule con la tradición de modo tal que el conjunto resulte constitutivo de una nueva relación fundamental entre el pueblo y su historicidad, en el ámbito del arte.

El episodio del que Rancière y yo proponemos interpretaciones un tanto diferentes es aquel en que, superando todos los obstáculos, el caballero llega al concurso, canta su melodía nueva y subyuga al pueblo. Le dicen entonces: ahora, vaya a incorporarse a los Maestros cantores. Pero, asqueado por las vejaciones que tuvo que sufrir, orgulloso y solitario como ese romántico condenado que es, Walther se niega. Es entonces cuando el zapatero pronuncia una gran declaración. Explica a su joven protegido que debe aceptar, porque solamente si la no relación se constituye como relación tendrá la posibilidad de ser el nuevo órganon del colectivo. El pueblo solamente será configurable por el arte si la no relación entre la tradición y la novedad es practicable, de una u otra manera, como relación. Esta larga tirada explica además que se juega en ello el destino de Alemania. Hans Sachs sostiene en efecto una tesis muy particular, y a mi entender bastante correcta, según la

cual el destino "verdadero", o sea universal, de Alemania no puede ser sino el arte alemán. Al final, el caballero acepta. Sin embargo, el pueblo no vocea "¡viva Walther!", sino "¡viva Hans Sachs!", y es el zapatero el que recibe, entre los vítores, la corona de laureles. En suma, el pueblo reconoce que en todo este proceso el maestro es el humilde zapatero.

Lo que Rancière dice es que todo esto es perfectamente melancólico ya que ha pasado la época en que era posible una relación verdadera entre el arte nuevo y los zapateros. Cuando Wagner termina su ópera, imaginar la coronación pública del zapatero como soberano espiritual de la figura del arte es propio de una pura ficción nostálgica, la nostalgia de aquel joven Wagner que en Dresde, en 1848, se subía a las barricadas. Estamos ya, y Wagner lo sabe, en un proceso de total disyunción entre las artes de vanguardia y los colectivos populares.

En este punto yo señalo mi diferendo. La escena enuncia que, cuando el arte atraviesa una no relación, si no se reconcilia con un poderoso asentimiento popular se volverá insignificante y será reemplazado en todas partes por la "cultura" consumible, por estereotipos a la manera de Beckmesser. Hans Sachs da figura teatral y musical a una idea anticipatoria que continúa hoy en suspenso, por cuanto el "realismo socialista" que la recogió no pudo imponerse: la Idea de un gran arte que no esté reservado a los burgueses instruidos ni se degrade a destempladas cancioncillas. Un gran arte de masas como a veces, de Chaplin a Kitano, puede serlo hoy el cine. Esta Idea se mantiene desde el siglo XIX en el tortuoso devenir de su eternidad efectiva. Es justo coronar al zapatero Sachs por haber realizado sobre la escena una Idea que está deviniendo eterna, aun cuando las dificultades históricas de tal devenir son patentes desde hace un siglo y medio. Esto habría sido quizá más convincente si, en lugar de cantar una canción nueva, Walther hubiese dicho al llegar: tengo una cámara, he inventado el

cine. Es verdad que no llega proponiendo un arte heredero de las tradiciones populares y que sea a la vez una potente novedad artística. Él no hace otra cosa que cantar un canto algo nuevo. De hecho, uno de los más bellos aires de Wagner... Pero en fin, lo real de la escena está en lo que afirma, no en lo que añora. Ni la melodía de Walther ni la declaración de Sachs están dominadas musicalmente por la melancolía. Esta ópera es *artísticamente*, desde la arquitectura primaveral de su obertura, la ópera del gozo constructivo. Y es muy interesante observar que, si hay cabalmente un renunciamiento de Sachs (pues sabe que el canto nuevo es de Walther, que él es tan solo un mediador y que, por consiguiente, aunque represente al Padre simbólico enamorado de Eva, es el joven quien ha de desposarla), este renunciamiento, como los vivos dulzores del tema de la noche estival, invención sonora del perfume de los tilos, se sume en la energía general de la historia popular bajo las especies de un alboroto cómico en el segundo acto y de una manifestación patriótica y obrera en el tercero.

De donde resulta que la música crea por sí misma una figura genérica de la disciplina artística *como analogía de la disciplina política*, la que, después de 1848, permanece aún en suspenso y seguirá estándolo tras el aplastamiento de la Comuna hasta Lenin y la revolución de 1917.

Este diferendo mínimo es interesante porque toca a la relación con la historia. Al juicio que pronuncia sobre esta alegoría, Rancière le incorpora la contemporaneidad efectiva. Y es verdad que las esperanzas de las revoluciones de 1848 son, desde 1850, facticias. Ahora bien, yo razono en sentido inverso. Sostengo que la alegoría artística es prospectiva, anticipatoria, baliza temporal del devenir-eterno de la Idea. La desmentida circunstancial de la historia no obliga a la melancolía sino más bien al despliegue de la idea en la tensión de su futuro, así sea un futuro de muy largo alcance. Así lo

entiende Wagner en las fanfarrias artísticas de la coronación del zapatero Hans Sachs. Y de hecho, la pregunta wagneriana "¿Quién es el maestro de las artes?" estuvo constantemente presente en nuestros trabajos sobre la obra de Rancière, singularmente en lo que se dijo del cine.

Las Ideas que devienen en mundos heteróclitos no deben ser juzgadas por lo que determinó las circunstancias de su fracaso aparente en tal o cual secuencia de la Historia, sino por el devenir punto por punto, atravesando imprevisibles mundos nuevos, de su imposición universal.

Origen de los textos

Gilles Deleuze. "Gilles Deleuze. Sur *Le Pli: Leibniz et le baroque*", *Annuaire philosophique: 1988-1989*, París, Seuil, 1989, pp. 161-184.

Alexandre Kojève. "Hegel en France", *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, París, François Maspero, 1978, pp. 11-17.

Georges Canguilhem. "Y a-t-il une théorie du sujet chez Georges Canguilhem", *Georges Canguilhem: Philosophe, historien des sciences. Actes du colloque, 6-7-8 décembre 1990*, París, Albin Michel, 1993, pp. 295-304.

Paul Ricœur. "Le sujet supposé chrétien de Paul Ricœur", *Elucidation* 6-7, marzo de 2003, pp. 19-23.

Jean-Paul Sartre. "Melancyholia: Saissement, dessaisie, fidélité", *Les Temps modernes*, 1990, pp. 14-22.

Louis Althusser. "Le (re)commencement du matérialisme dialectique", *Critique* 240, mayo de 1967, pp. 438-467.

Jean-François Lyotard. "Custos, quid noctis?", *Critique* 450, noviembre de 1984, pp. 851-863.

Françoise Proust. "Sur le levre de Françoise Proust: *Kant: Le ton de l'histoire*", *Les Temps modernes* 565-566, 1993, pp. 238-248.

Jean-Luc Nancy. "L'offrrande réservée", *Sens en tous sens: Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, ed. Francis Guibal et Jean-Clet Martin, París, Galilée, 2004, pp. 13-24.

Barbara Cassin. "Logologie contre ontologie", *Po&sie* 78, diciembre de 1996, pp. 111-116.

Christian Jambet y Guy Lardreau. "Un ange est passé", *La Situation actuelle sur le front de la philosophie*, París, François Maspero, 1977, pp. 63-82.

Jacques Rancière. "Les leçons de Rancière: Savoir et pouvoir après la tempête", *La Philosophie déplacée: Autour de Jacques Rancière*, París, Éditions Horlieu, 2006, pp. 131-154.

ETERNA CADENCIA EDITORA

Dirección general Pablo Braun
Dirección editorial Leonora Djament
Edición y coordinación Claudia Arce
Corrección Virginia Ruano
Diseño de colección Pablo Balestra
Diseño de tapa Ariana Jenik
Diseño y diagramación de interior Daniela Coduto
Prensa y comunicación Ana Mazzoni

Para esta edición de *La aventura de la filosofía francesa* se utilizó papel ilustración de 270 g en la tapa y Bookcel de 80 g en el interior. El texto se compuso en caracteres Bodoni y Augereau.

Se terminó de imprimir en agosto de 2013 en Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, Provincia de Buenos Aires, Argentina.